民國叢書

第三編

·39·

文化·教育·體育類

中國文化的出路　陳序經著

全盤西化言論集　呂學海編

全盤西化言論續集　馮恩榮編

全盤西化言論三集　麥發穎編

上海書店

中國文化的出路

陳序經著

中華民國二十三年一月初版

中國文化的出路一冊
•(一〇七一九)

每冊定價大洋玖角
外埠酌加運費匯費

著作者　陳序經

發行人　王雲五
上海河南路

印刷所　商務印書館
上海河南路

發行所　商務印書館
上海及各埠

(本書校對者沈鴻健)

十八二〇五

本書據商務印書館1934年版影印

序

序經先生這回把中國人這三四十年來經過很大的辯爭的「歐化」問題，造成一部有系統和批評的研究的著作；凡是關心這問題的人們，想無不感覺喜躍地歡迎。

大概無論中國人或外國人，一臨到東西文化問題的討論，他們的論據，很難免去主觀和成見的成分，——像在這書裏被批評過的許多隨隨便便意見的結論，但序經先生在這書裏的努力，却是從批評的社會科學的立場下論斷，使東西文化的問題，也漸進於嚴格科學的領域。我以爲這本書的貢獻，就在這裏。

敎室裏的經驗告訴我們，時至如今，還有許多青年同學們，對於今日中國必須要走歐化的活路的理由，尙常常發出有疑惑的質問。我們今後的答覆，可以很簡單的說：「看看這本書，就可以十分明白了！」所以這回勸序經先生將這書付印出版，因爲我以爲這本書可以說對於我們的問題，做了一個很好的理論的總結算。

本來中國的須要澈底歐化，早已過了理論的時代，遑言疑惑？自鴉片戰爭以來八九十年間，已成爲一個中國的切身的實際問題，關係我們民族國家的治亂安危。我們過去歐化運動史上的「同治中興」（一

八六四）不如人家的「明治維新」（一八六八）的澈底，我們的曾李諸名臣，不及人家木戶大久保等的開通，我們的士大夫階級，不如人家武士階級的堅決，我們的遺老遺少，亦無多量的對於新教化的興趣。所以自從甲午以至到現在，不知吃了多少次虧，弄到今日我們的國家亦太不像樣子了。

「這雖廣大而不得富強的中國，有發明而不能進步的中國，深於迷信而無信仰的中國，家法森嚴而風俗頹敗的中國」（法人 Paul Valery 語）

她的問題，豈非根本在文化上面麽？她的病豈非在我們前人所叫做的「體」，而不在有無人家的「用」麽？所以我們說除了形而上形而下地澈底歐化外沒有甚麽法子可以解決這個許久成爲懸案的「中國問題」。

但是我們主張全盤接受歐化，當然要首先注重歐化的創造的方面的活動，如創造新文明，新經濟，新國家，新制度，新教育學術，新藝術等；這亦可以叫做文化的正業；至於享樂和玩耍方面的歐化活動，乃文化的副業，當以正業的成功和進展爲權衡。就是中國人不只要會坐汽車，還要會造汽車，不要一個人有數輛汽車，而還要多數人有公用汽車或電車的邏輯，這涵義也不妨臨末提明。

盧觀偉　二十、十二，三十，南大。

代序

受頤二兄

忍耐和勉強的靜埋案首兩個星期，現在也算做能把前信所允許的稿子，呈上你看了。從嶺南到燕北，雖是長路悠悠，然我總能想到你看牠時，免不得又要說道：序經你又來談大題目了！但是我竟然出大題目來。我想大題目固不易做，小題目更是難寫。三年來，我差不多每天都費過十多個鐘頭去研究主權能分論，不但是歐洲公園的瑞士，沒有時間去領略，連了人家每月一次送來的 Staatsoper 的入場劵，我也抽不出空暇來陪我妻去聽聽。至今稿子已積有兩三尺，我也頗信對於這問題有了多少把握，然直到了現在，還是寫不出來。我且恐怕再過了三年，也會還是寫不出來！

然而這一次我竟冒昧的寫出大題目來；這並非沒有原因的。

第一，我在德時，無意中寫了一篇約有萬五千字左右的同這題目的文章，登在社會學刊。我寫這篇文時，不外是信筆所之，沒有什麼可取的地方。但是回國以來，觀偉兄再三要我印成單行本，給與學生們看看，以便了解我們對於東西文化的態度。我檢閱一過，覺得倘須略爲改變；無奈下筆後，好像難於自休；同時絕

對沒有去學人家著書立說，傳之後世的志願。但我終於寫出一本七八萬言的書來！我本來是糊裏糊塗的寫去。寫完後翻閱一過，除了個人的觀察持之甚力外，只覺得百孔千瘡，配不上把來發表。然而寒假的空間，只是有兩星期，開學後免不得爲功課所纏。而且去年在歐時，呻吟於病院者數月，醫生要我至少須靜養年餘，每日工作又不能超過六小時。假使要我再把這些稿子來抄一回，已是一件很不易的事，要我去搜集材料，來做有研究性質的文章，這是目前我決做不到的。

第二，東西文化的接觸，已有了數百年的歷史，但是國人對於這問題的研究，却是十餘年來的事。片斷的文章之發表於各處者，除了翻譯者外，自著的並不算多。至於著之成書者，除了梁漱溟先生的東西文化及其哲學外，再也找不出來。然而梁先生不但是自己打了自己的嘴，他的結論，正和我們的見解，處於對峙的地位。梁先生的書出版到今，已有了十餘年，這麼長的時期內，竟沒有人去寫第二本，中國智識界的飢荒，一至於此！我未嘗不覺到像我這樣的門外漢，來做這麼大的題目，是一件很不幸的事，然假使我而能「拋磚引玉」，也要算做不幸中之幸呵！

第三，我父親今年正是俗人所說「甲子回頭。」他六十年來的生活，太辛苦了！然他二十餘年來，能備嘗苦辛，來育我和教我在叻，在穗，在滬，在美求學，他還覺得不夠，而要我由美直赴歐洲，再做數年工夫。後來因二弟夭殤，由美返國。這時南洋生意已再維持不下，然他仍是努力，使我繼續他的素願。我在歐時，早想將

比較有點心得的主權能分論，寫成一册，來恭賀他的生日。但去歲因病返國中輟不寫，且聽他說過：前數年所刊行的現代主權論一書，因爲是英文，他連一句也不懂。我想舊式的慶祝，既非我所主張，亦非在中國今日賴「舌耕以糊口」的人所能爲，假使把他個人的薄薪來替我做門面，不但他不喜欣，也非我所當爲。我思量再四，迫得把這本書來做我的禮物去送給他。我想這些禮物，也許一文不値，但却是我半點努力的眞東西；是我自己的東西，把來給與他，無論外人怎樣鄙視，他總是肯受的。這個原因，差不多可以說是我把牠來出版的最重要的動機。

我的文章的缺點，我的詞句的蕪雜，我的思想的紊亂，免不得要令你和靚偉兄不滿意。不過我的信仰和結論，却是你們所贊同的。其實，是你們的。我不過是拾了你們的餘唾罷。假使萬一這本書而有半點出版的價値，我是要格外感謝你們兩位；要是沒有出版的價値，那是我的領會不到，記性不好，弄錯了你們的見解罷。

素芬曾費了不少的鐘點來把這稿抄起來，她說用不着我去感謝她，因爲這也許算做她對於家翁的壽辰的半點貢獻呵！

弟經上　廿一年一月廿八夜

爲

家嚴繼美先生

六旬壽辰而作

目錄

中國文化的出路

緒言

研究所謂東西文化，而尋出一種辦法以爲中國文化前途計的人，大約不出下面三個派別：

(一)主張全盤接受西方文化的。

(二)主張復返中國固有文化的。

(三)主張折衷辦法的。

本書的旨趣，是將這三派的意見，來做一個比較的研究，而尋出那一條途徑，或是那一種辦法。是我們今後所應當行的途徑，或是所必需採行的辦法。但是這個問題未討論以前，我們應當對於文化本身上，有充分的了解；因爲假使我們對於文化本身上尙沒明白是什麽，而去研究東西文化的問題，正像不懂哲學是什麽，而要談談東西哲學的問題一樣。

第一章　文化的根本觀念

一　文化與人類

人類是文化的動物。有了人類，必有文化。文化的歷史，和人類的歷史，可以說是同時發生的。這一點自從比國的人類學家路杜氏 Rutot 等發見所謂前石器時代的遺石以後，一般人類學者，似沒有懷疑的態度。但是有些人相信人類曾經過一個沒有文化的時期，在這個時期裏，人類是一種爬樹的動物而與其他的高等動物沒有什麼分別處。（註一）我們對於這種見解，是不能表同意的，因爲若是人類是文化的動物，他必定有創造文化的能力；若有了創造文化的能力，則人類在最初的時期，無論其創造的文化如何簡單，總不得謂其沒有文化。並且所謂沒有文化的人類的時期，不過是一種臆說，在歷史上既找不到證據來，而在現在所生存的人類裏，無論如何野蠻，如何不開化，也找不出是完全沒文化的。

（註一）比較F Mülller-Lyer, Phasen der Kulture 1908第一冊第二章。

事實上，人之所以爲人，是因爲他有文化。但是人要是創造文化，他必然已經是人。人要是他不是人，他決創造不出文化來。所以人之所以異於其他的動物者，也可以說是：因爲前者有了文化，後者沒有文化。我們這樣的去區別人類和其他的動物，也許會引起一般人的疑問。他們以爲飛禽像鸚鵡，能學人類說話，雞鴿能做十二音，狗能做十五音，角牛能做二十一音，猴子能做二十音。這種聲音言語固然簡單，然與人類的言語，只有程度上的差別，沒有種類上的不同；因爲一般普通的人類，若是沒有受過教育，其所用的言語，也不過三百字。（註一）言語是促進文化的原動力，而且是文化的特徵，動物既有了言語，則動物不能說其沒有文化，而人類和其他的動物的區別處，並不在於有文化和沒有文化了。不但是言語非人類所獨有，就從文化的他方面看去，動物也非完全沒有的。比方：飛禽能做巢，猿能用木杖行路，能擲石及有刺的菓實於其敵人的頭上，又能用石打破有殼的菓實。此外又如人猿能用樹枝來造簡單的住屋，均足以表示動物有創造文化的能力。所以他們的結論是：人類之所以異於動物者，決不能以有文化與否來做標準。

我們以爲動物中像人猿等，只能做有情緒的呼喊，沒有表示意思的言語。（註二）人類言語的發達，是

（註一）參看 Müller-Lger 同書同處。

（註二）參看 Yerkes 教授的 Champanzee Intelligence and its vocal Expression，及 Almost Human 又 Ellwood 教授的近著，Cultural Evolution: A. Study of Social Origin and Development 1927 p5。

相互羣居，換言之，羣居為言語發達的重要條件。動物的羣居能力是有的，而且羣居是高等動物的普通現象，然動物終不能使其所發之音，成為有意想的表示，且不能像人類一樣因羣居而使其情緒的呼喊，發達為複雜的言語，可知言語決非動物所有。同樣鸚鵡的學習說話，固然能說人類有意識的簡單語句；然他們所模仿的語句，他們究竟是否知道其意義是什麼，很是疑問。而且他們自己既沒有能力去創造言語，所謂他們能學習言語，恐怕不外是沒有意識的模倣罷。赫德 Herder 說得好：「言語是人類的所有物，而且是人類的權利，惟有人類，「纔有言語」（註一）

同樣動物像飛禽能做巢，及其他的高等動物能做簡單的技藝及物品，大約不外出於所謂本能的動作，却非理性化的創造。所以他們所創造的東西，永遠是沒有法子去改變，沒有法子去學習和模仿他種動物所創造的東西因此，嚴格來說：文化乃是人類所獨有的。（註二）

文化固然是人類所獨有的，但文化的發生，及發展，必賴於人類的努力創造。設使人類而專靠著天然

（註一）參看 R.tzce 的 Völkerkunde 1885-88英文譯本，The History of mankind 1896 Vol. 1. p30。

（註二）據Ellwood教授說：「所有關於一切證明動物有文化的嘗試，直到現在只有失敗，沒有成功」參看他的Cultural Evolution p. 4 note.3。

的生產供給，以維持其生活，不想努力去改變環境，則文化決不會產生和發展。所以文化的產生，及其發展的程度如何，是與人類是否能夠努力，及其所努力的程度如何，成爲正比例。人類所以要努力去創造文化的主因，大約是適應時代環境以滿足其生活。因此，文化可以說是人類適應時代環境以滿足其生活的努力的工具和結果。

人類因爲有了創造文化的能力，他們也有了改變，保存，及模仿文化的能力。他們若覺得他們的文化有缺點，他們可以改變之。他們若覺得他們的文化，比他人的文化好得多，他們可以保存之。他們若覺得人家的文化比較他們自己的文化高一點，他們可以模仿之。

我們已說明人類是文化的創造者，改變者，保存者，及模仿者；但是這處所說的人類，究竟是多數的「人，」還是「個獨的人」呢？人類學者像衛士來（Wissler）似以爲文化的創造是賴於組成團體的衆人，而非個獨的個人。他說：「人類學者對於個人在文化上的位置是很少注意的。」（註一）社會學者像厄爾武德（Ellwood）威爾理（Willey）及韓璉斯（Hankins）也有同樣的表示（註二）反之，哥田威士（Go-

（註一）看 C. Wissler, Man and Culture pp. 281 ff.

（註二）Ellwood, Cultural Evolution p. 10. Willey, Society and its Cultural Heritage in An Introduction

to Sociology edited dy Davis and Barnes p. 584. Hankins, An Introduction to the Study of human Society p. 376。

ldenweiser)似注重於個人方面。（註一）我們以爲團體在文化上的地位，固不可輕視，但個人在文化上的地位，却重要得多。因爲所謂團體不外是個人的組合，而團體在文化上的地位如何，完全是賴於組成團體的個人。團體不外是個人聯合的總名，其骨子還是在個人的身上。沒有個人，決沒團體。文化的產生旣要賴於個人的努力創造，文化的發展也要賴個人的才能。這一點，就是主張團體比個人爲重要像衞士來氏也非沒有見到。他曾說過：「個人與文化的關係，是要時時注意的，而特別是關於才能和創造文化的首領方面。」（註二）

二　文化的基礎

（註一）看 Goldenweiser, Psychology and Culture, in Publication of the American Sociological Society Vol. XIX (1925) pp 15-23。又 American Authropologist Vol. XIX p. 447。

（註二）看 Wissler, Man and Culture pp. 281-282. 又 Rotzel, The History of Mankind Vol. I. p. 77。

文化固然是人類的創造品，但文化也可以說是人類所創造的文化的基礎這句話驟觀起來，好像是矛盾；但是細心的想想却是很平常的道理。原來人類自生長到老死，差不多處處都是在文化裏過他們的日子和生活。舉凡一切衣食住動作等，都受了文化的影響。人類自生長到老死，對於這些的動作的方法，模型，或樣式，用不着件件事事由自己去發明，或創造，以便自己的應用；因爲這些日常的需要，差不多通通已有了預備，有了方法，模樣。人類自己所需要者，不外是去學習已有的方法，模樣。而且因爲人類在少年的時候，受了社會家庭的教育指導，他們在不知不覺中，受了社會所流行及歷史所遺傳的文化化。他們無意識的行前人或時人所已行的方法，做時人或前人所傳下的東西，遵社會所已有的風俗習慣傳說信仰以及其他的生活方式。

因爲他自小至大，已受了他們社會的文化的影響，他對於他自己所創造的新文化，也免不得要受這些舊文化或是已有的文化的影響。比方：一個中國的裁衣匠在西洋文化與中國文化未接觸以前，創造了一種新樣的衣裳；這種衣裳，是和過去的衣裳的樣子是不同的；然無論怎麼不同，我們預料他決不會造出一種正如西洋人所穿的西裝出來。他的樣式，總不免得受過中國衣裳的樣子的影響，也許是由中國衣裳的樣子脫胎而來。因此我們可以說中國過去的衣裳的樣式，是這位衣匠的新樣的基礎。同時他所造出的新樣子，決不會離得這種基礎太遠。所以事實上，他所創造的新樣子，其所異於過去的樣子的地方，大約只

有程度上的差異，而非種類上的不同。我們自然承認這種程度上的差異；若歷時太久，結果也許使後人看之，判若二種不同種類的文化；然若詳細的研究起來，則其嬗變的遺跡，瞭然可考，而所謂新種類的文化，也是基於過去的文化。

文化的發展，不但只基於文化本身上，而且有了心理，及他種的基礎。所謂文化的心理基礎，學者的解釋，各有不同。大概以爲人類因爲所謂本能情緒欲望習慣理性的差異，結果是影響到文化上。比方：某人於做某種東西的欲望，比較別人爲專一及堅強，則其結果是，他在這件東西的成就上，必比他人爲勝。不但如此，上面所舉出各種心理要素，因爲各有不同，所以其所創造的文化也因之而異，一般主張本能存在的心理學家，指出人類某種文化是由於某種本能而來，比方團體的組織是基於羣居，或社會性的本能。又如家庭的發生，是基於性的本能和爲父母的本能。此外如同情的情緒，可以發生像慈善的機關及制度。畏懼的情緒，可以使一個人去找保護，因保護而生服從，因服從而生政治制度。同樣：人類是有理性的動物，因爲了有理性，所以能够征服他的環境，結果是產生出一切科學的發明，和藝術等的創造。

文化又有所謂生物的基礎。一般的生物學者，以爲人類因爲受遺傳律的支配，所以人類所創造的文化，也受了遺傳律的支配。把遺傳律來做中心，而應用到人種上，遂發生所謂人種不平等說。這學說的大意是，文化之差異的主因，是由於血統種族及遺傳的不同。人類的行爲及思想，是依賴於其頭腦的構造，而頭

腦的構造，是先天的。所以腦力的優劣是天生使然，腦力優越的人，其子孫世世也必優越。反之，腦力低劣的人。其子孫也必低劣。

因爲聰明腦力是天賦的，所以某種族，若是生而優秀於他種族，則其所創造的文化，也必優秀於他種族。設使這種族能夠代代相傳其優秀天性，不同低劣的種族相混雜，則其在文化上所佔的優越地位，也必能世世保存。

事實上現代學者相信這種學說的已不多了。原來文化的差異是基於人種遺傳的不同的學說，不過是由於民族驕傲心。並沒有實在的證據。文化的變遷和遺傳的關係是很少的，文化可以日新月異，遺傳仍可不變。所以我們覺得把人類天生優劣的學說來解釋文化的異點，是靠不住的。

這樣說起來所謂文化的生物基礎，豈不能成立了嗎？是又不然。人類本來是生物之一，當然逃不出生物進化的原則，而人類的文化的進化，也不能逃出進化的例外。簡單的說：文化是人類的創造品；人類既是生物之一種，則這種生物乃文化的基礎是不言而知的。

從別方面看去，人類是靠著生物而生。設使沒有了其他的生物，——無論是植物或動物——，恐怕人類本身也要絕滅，還說什麼人類文化。德國有一位哲學家告訴我們道：(mannist was er isst)這句話也許未必盡然，然人類的食品與人類文化，有了密切的關係，是沒有疑問的。

除了文化的文化，心理，生物的基礎外，還有文化的地理基礎。所謂文化的地理基礎，是包括氣候，土壤，地球外形，如海洋，河流，山嶺等。據一般的學者說：氣候是與文化有密切的關係的，比方在熱帶居住的人，大約日趨輭弱，而失其團體的能力。在北方寒帶的人，富於耐勞而強健，其團體的組織，亦較完密。此外又如在寒帶人所取以爲娛樂遊戲，像雪車，乃熱帶人所未有，均證明因氣候之不同，致文化的差異。土壤的肥瘦與文化亦有關係。文化的發生多依賴於肥美的土壤。同樣有大河流之地，多爲文化的起源地。海洋對於文化的傳播上也很顯明。反之山嶺爲文化傳播的窒礙。比方：東西文化的接觸，漢唐已開始，元朝版圖跨駕歐亞，在傳播歐亞文化上當有很好的效果；然事實上東西文化接觸而發生影響於中國文化者，乃在明朝末年。其原因不外由於明以前的文化接觸，是由於陸路。我們試讀當時一般遊記見其東來困難之多，當能思其文化傳播之不易。明代則不然。在這時候，海道已通，商業的關係日密，而於文化傳播上較易，結果是對於中國文化上，有莫大之影響，於此可知文化和地理的關係之切。

地理之影響於文化固然密切，但是在文化較爲發達的社會，地理要素之影響，較爲薄弱。其最大的原因是文化的進步愈高，則人類對於征服天然的方法愈精密。在最冷的地方，人類可以用電火而使之熱。在極熱以地方人類可以設法使之涼。此外如蘇彝士運河巴拿馬運河之開掘，均足以證明人類能上天然之阻隔，而對於文化的發展上有莫大之影響。

反之在文化較低的社會，人類對於征服自然的力量較弱，自然地理之影響於文化，較爲利害。這種見解現代一般人類學者像哥田威士(Goldenweiser)及駱易(Lowie)們均承認。此外又有些人以爲在文化較低的社會，地理要素之影響於文化是直接的，在文化較高的社會，其影響是間接的。

三 文化的成分

由地理、生物、心理、及文化各種要素的影響，而形成某一社會的文化。我們可以叫做文化圈圍。文化圈圍是某一種文化的整個方面的表示，而別於他種文化圈圍。她也可以叫做研究文化的單位，好像政治學上的政府，經濟學上的財產；生物學上的生命，天文學上的天體。

每個文化圈圍固是整個的表示，但她可以從二方面去觀察：一方面是空間，一方面是時間。從空間看去，文化的特性是復雜的，從時間看去，文化的特性是變動的。因爲了她是變動的，所以經過了悠久的時間，文化遂成爲不少的層累。因爲她是復雜的，所以在每一圈圍的文化裏，其所包含的成分也很多。因此我們想對於文化本身上得到充分的了解，不但是要明白形成文化的各種基礎，還要知道文化的成分及其層累。

想明白文化的成分，及其層累，我們應當從文化的成分的分析，及文化地層的分類來研究。文化地層

的分類的功用，是使我們了解文化發展的原則及其程序。文化成分的分析的功用，是使我們明白文化所包含的性質是什麼及其關係的原則。我們現在先從文化成分的分析方面說。

著名的人類學者泰勒氏（Tylor）在其一八七一年所著的原始文化（Primitive Culture）一書裏，劈頭就說：「文化是一種複雜總體，包括智識、信仰、藝術、道德、法律、風俗以及人類在社會所得的一切能力與習慣。」泰勒氏這樣的分析文化，文化學者有些採用，（註一）有些變用，（註二）其影響於後來學者甚大。

比較泰勒氏的分析爲精密而詳細的，是剌策耳氏（Ratzel）。剌策耳氏於一八八五年發表他的人類學（Völkerkunde）（英譯爲人類的歷史（The History of Mankind））把文化分爲物質及智識方面的創造，而所謂物質和智識二方面的文化又可再分爲下列諸類，（註三）

（註一）看 Robert H Lowie, Culture and Ethnology 1917。

（註二）Willey 在他所著的 Society and its Cultural Heritage, (in An Introduction to Sociology—edited by Davis Barnes p. 613 以爲泰勒氏的分析並非無當，惟此缺點在於沒有包括物質方面的文化。他因此遂略爲更正如下「文化是複雜的總體，包括物質、智識、信仰、藝術、道德、法律、風俗以及人類在社會所得的一切能力與習慣。」又比較 Goldenweiser, Early Civilization, 1923. p. 1.

（註三）看剌策耳的人類學第一册第四節至第十三節英譯第一本二十頁至一四一頁比較 Morgan: Ancient Society p. 5。

(一)言語。

(二)宗教。

(三)科學和藝術。

(四)發明和發見。

(五)農業和畜牧。

(六)衣服和裝飾。

(七)習慣。

(八)家庭與社會風俗。

(九)國家。

此外又如米勒賴兒(Müller-Lyer)於一九〇八年所發表的文化的各方面觀(Phasen der Kultur)也以爲文化所包含的，乃智識能力習慣生活物質上與精神上種種進步的成績。近來人類學者對於文化成分的分析的研究，較爲注意，而其分析最有威權的大約要算衞士來(Wissler)。衞士來氏的文化成分的分析見於他一九二三年所著的人與文化一書(Man and Culture)，他的分析包括下面九類：

(註一)

(一)語言(Speech)、

言語(Languges)文字制度。

(二)物質的特質。

(a)食物習慣。

(b)住所。

(c)運輸與旅行。

(d)服裝。

(e)器皿用具等。

(f)武器。

(g)職業與工業。

(三)藝術。

雕刻描寫畫圖音樂等。

(註一)看人與文化第五章七四頁。

(四)神話與科學智識等。

(五)宗教的動作。

(a)禮儀的形式。

(b)病人的看待。

(c)死亡的處理。

(六)家庭與社會制度。

(a)婚姻的形式。

(b)親戚關係的計算方法。

(c)遺產。

(d)社會管理。

(e)遊戲與運動。

(七)財產。

(a)不動產與動產。

(b)價值與交易的標準。

(c)貿易。

(八)政府。

(a)政治的形式。

(b)司法及法律的手續。

(九)戰爭。

衞士來氏這種分析，究竟是否明瞭，及是否妥當，我們這裏不必討論。不過我們若把這種分析和上面所舉出刺策耳(Ratzel)的分析來比較，我們覺得二者在大體上是沒有大分別的。刺策耳既承認文化的物質方面的重要，則衞士來氏所舉第二項物質的特質當然包括在內。衞士來第七項財產雖不列入刺策耳的分析裏，然在物質方面亦可包括。此外衞士來第九項戰爭於刺策耳氏列入國家項內。因此我們差不多可以說衞士來的文化成分的分析，是從刺策耳的分析脫胎而來。

把衞士來的分析計畫以爲根據而略以修改使比較的更爲複雜的是韓謹斯氏(Hankins)韓謹斯氏的分析是見於他一九二八年所著的社會的研究緒論中（頁二九二至三九三。現把來抄之於下：

(一)言語與交通。

(a)姿勢與標幟。

(b)說話。

(c)文字。

(二)實際智識與工藝。

(a)食物。

(b)衣服。

(c)住所。

(d)用具與使用法。

(e)財產。

(f)個人服務與職業。

(g)交易。

(h)運輸。

(三)自然發生的團體，及風習。

(a)戀愛。

(b)婚姻。

(c)家庭。

(d)血統關係的團體，以及他們的權利與義務。

(四)關於人與世界的理想與實際。

(a)神話。

(b)魔術。

(c)神學及宗教的動作。

(d)醫藥的信仰與實用。

(e)科學的智識與實驗的方法。

(五)團範個人關係的理想與實際。

(a)舉止與禮節的形式。

(b)私德。

(c)自由結合。

(d)遊戲與運動。

(六)團範公共方面的個人的關係的理想與實際

(a)倫理的風俗與制度。

(b)司法的形式與制度。

(c)政治的組織與制度。

(七)藝術與裝飾。

(a)個人的修飾。

(b)畫圖描寫與雕刻。

(c)音樂。

(d)建築。

(八)戰爭與外交。

上面所舉出幾種文化成分的分析，據著者的意見，可以適合一切的幼稚或進步的文化。質言之，無論在那一個圈圍內的文化，都包括這些文化的成分。其實文化成立的分析，不但是止於此，我們也可再做比較上面更爲詳細或簡單的分析。不過我們這處所要明瞭的，並不是分析上的簡明，或詳細，因爲分析不過是我們爲研究上便利起見而設，而且這種分析，總不免有多少的主觀。結果是每一個人的分析，可以和別人的分析不相同。這個原因不外是因爲文化本身上，像我們上面所說，是整個表示。分析是我們對於文化

認識上一種權宜文化本身上並沒有這回事。文化的特性固然是複雜，然其所表現的各方面是互有密切的關係。其實精確的分析，是一件不可能的事，這一點像分析較為詳細的韓瑾氏也沒有不承認。

我們現在可以設一個實例來說明。比方：宗教與藝術是二件不同的東西，然我們試看中世紀的藝術，我們只覺處處都是宗教化的藝術。結果是藝術成爲宗教上的一種表示。同樣，宗教和政治是二件不同的東西，然比方中世紀的國家，有些人說：簡直不過是教會的警察廳。由此類推，文化的宗教方面，差不多和文化的其他方面都沒有不互相關係。而且這種關係，是很密切的。

因爲文化的各方面的關係是這樣密切，所以一方面的波動，必影響到他方面。比方：有明中葉因歐亞海道已通，中外商業因而日盛，因通商而牽到宗教的輸入。宗教的輸入，在中國人的宗教上的影響固不待說，然因宗教的輸入，又影響到中國人的科學智識。從此以後，所有一切的政治革命，及各種維新事業，沒有一件不與通商上有多少關係。

因此我們可以知道文化的各方面不但是因爲有了密切的關係，而致一方面的波動，常常影響到他方面。而且文化成分的分析，除了是我們爲便利研究起見，她本身上是一個整個的東西。

分析是爲研究的便利，所以分析的功用，不但使我們知道在文化圈圍裏的文化所包含的成分是什麼，而且使我們知道各種成分的互相關係。此外分析的功用，又可以使我們知道文化在時間上的發展的重

心，而給我們在時間得到一種比較的硏究，比方我們說中世紀的文化重心是在宗教方面，但是我們於未懂中世紀的文化的重心是宗教以前，我們必先把文化來分析做政治、道德、宗教各方面。設使我們不把她來分析，我們怎能知道他的重心是宗教。所謂中世紀的文化重心是宗教，不外是說中世的政治道德各方面沒有宗教這麼要緊，幷非說中世紀沒有政治及其他方面的文化。而且所謂中世紀的重心是宗教，不外是把中世紀來和羅馬時代的政治及法律和希臘時代的倫理重心來比較，而這種的比較也是賴於分析。此外我們要將空間上的不同圈圍的文化，來做一種比較硏究，而找出各圈圍的重心所在，我們也要以分析爲先提。

但是若照上面各家的文化成分的分析來看，這些文化的特質，旣無論在幼稚或在比較進步的文化裏，都可以找出來，則二種不同圈圍的文化的差別，只有程度上的不同，而沒有成分上的各異。比較進步的文化所以異於比較幼稚的文化，不外是因爲前者複雜得多，後者較爲簡單罷。文化是人類所獨有的東西、而且是人類適應時代環境以滿足其生活的努力的工具和結果，所謂文明人固要生活，野蠻人也要生活。生活上的方式固甚多，然生活上所必要的條件，却有根本的相同。因爲生活的根本條件相同，則爲生活而努力的結果和工具，也必有根本上的相同。設使不是這樣，那麼文化分析家實在沒有法子，去做出一個能夠施諸所有的文化圈圍的分析計畫來，文化成分上的分析，在文化各種圈圍的差別，旣不能給我們以充

分的了解，我們不能不再從其層累的分類上做工夫，而明瞭其程度上的差異。

第二章 文化的根本觀念

一 文化的層累

最先把文化的層累來分類的人要算琉克理細阿Lucretius(96–55 B.C.)他把文化的層累分爲三個階級：一爲石器時期二爲銅器時期三爲鐵器時期。後人對於這種分類多不注意，一直到一八三四年丹麥哥本哈根（Copenhagen）博物院的創辦人湯姆臣（Thomsen）始再採用。此後人類學者像拉布克(Lubbock)在他所著的史前時代(Pre-historic Times, As illustrusted by Ancient Remains and the Manner and Customs of Modern Savages 1865 pp 2-4 7th Ed, 1913)分爲四個時期：（一）爲古石器時代(Poloealithic Period)。在這時代內，人類差不多同古象穴熊及他種已絕滅的動物一樣。（二）爲新石器時代(Stone age or Neolithic)。人類於這時期內用石爲器具。（三）爲銅器時代(Bronze age)。（四）爲鐵器時代(Iron age)。近代學者對於這種分類大體採納，惟較爲詳細。比方石器時代又分爲下面三個時期；（1）石器時代的起源(Eolithic age)。（2）舊石器時代(Paleolithic age)。

（3）(Neolithic age)新石器時代。同樣每種分類之下，又可分爲若干時代。比方舊石器時代分爲低級，中級，及高級舊石器時代。

上面的分類大概注重於物質及器具方面，此外以思想爲立脚點而分類者，最顯著的要算法國的孔德(Comte)。孔德在他的實證哲學裏把人類一切的智識思想分爲三個階級（一）神學時代。（二）形而上學時代。（三）實證時代或科學時代。在神學時代裏，又分爲多神，及一神時代。據孔德的意見，所有人類的智識的進步都要經過這三個時代。人類文化的高低，也可從此而判決。人類在最初的時代，以爲一切現象都有神爲之主宰，逐漸乃認識所謂自然法則等。最後乃用科學方法去解釋一切現象。若把歐洲的文化史來做比例，則中世紀屬於第一時代，十七八世紀屬於第二時代，十九世紀逐漸趨到第三時代。

一八九六年德國飛爾康特氏（Vierkandt）在他所著的自然人民及文化人民（Natür Völker und Kultur Völker）分人類爲二種：一爲自然人類，一爲文化人類。他的分類的立脚點，也是注重思想方面。所謂自然的人類，就是以一切的風俗習慣的發展及存在，是合乎自然的因果。他們以爲一切的遺傳及信仰、情緒、動作都是自然而然的。這種自然的人類，照飛爾康特的意見，不但在文化較低的社會可以找出來，就是文化較爲進步的社會裏，也非沒有的。比方：一個人在某種文化較高的社會裏，他對於一切的動作制度、言語、衣服，都隨著時勢所趨，而不問及其所以然，這個人也可以叫做自然的人。由此類推，設使某一個

人因爲了他的父母是回教徒，他也入了回教，因爲了父母是入了什麼黨，他也入了什麼黨；這種人也可以叫做自然的人。

文化的人類却不是這樣。他們對於社會一切都取研究疑問選擇的態度。他們決不會去做盲從的東西，他們也許跟從一般人的行爲及動作，然他們所以跟從的原因，不是「人云亦云」，而是經過不少的思量。簡言之，他們對於一切都用智力和理性去批評和判斷。因此自然人和文化人的異點，不外是在於一者對於事物不問其所以然，一者注重理性和批評。

此外又像斯泰恩密斯(Steinmetz)(看 L' Auneé Sociologique 1898–1899 p71)對於飛爾康特氏的分類大致贊同。惟前者却嫌後者的分類太過籠統。他因略爲更改而分爲四個時期：（一）原始人類完全依賴感官。他們對於不能知的東西，完全沒有觀念。他們差不多可以叫做感覺的人類 (Sensationalists)。他們的思想的方法，比之人猿是沒有差別的。這是人類文化的第一個階級。（二）第二個階級爲神學時期。人類在這時期內，以爲一切都有神來主使，用不着人類的強求，用不着他們的努力。（三）第三個階級是系統時期。照斯泰恩密斯的意見，這時期包括神話及宗教的創造者，形而上學者等。（四）第四個階級爲批評時期。這時期和飛爾康特的文化的人類大致相同。

從經濟的立脚點來分類文化層累，有李士特(Liszt)包斯（Bos）春乃白(Schiöueberg)及伊利(Ely)

諸家。李士特分文化的層累為五個時期：（一）為遊獵時期。（二）為牧畜時期。（三）為農業時期。（四）為農業兼製造時期。（五）為農業兼製造與貿易時期。（參看 Liszt, Das nationale System, Gesch. Schr, Bd iii p14）。伊利氏也分為五個時期，但稍異於李士特的分類。（一）為直接應用天然物產時期。（二）為牧畜時期。（三）為農業時期。（四）為手工藝時期。（五）為工業時期，（看Ely, Outlines of Economics 4th Ed. 1923 Chap. 3）。包斯氏卻注重於工業方面。然大致與前二者沒有大分別。他的文化層累的分類有四個時期：（一）為採集的工業動植物及礦產的採集及遊獵捕魚均屬此時期。（二）為生產的工業，像農業牧畜。（三）為變形式的工業，像手工製造。（四）為運輸的工業商業屬於這類。春乃白氏分為六個階級：（一）為遊獵。（二）為捕魚。（三）為畜牧及遊牧。（四）為安居或純粹農業。（五）為手工或貿易。（六）為製造。最近韓璣斯氏（Hankins）在他所著的社會研究序論裏（看頁二一一）分文化層累為三個階級：（一）為直接應用天然所供給的物產。入類在這階級裏是沒有目的的努力，以增加其生產的來源。（二）為有意識的培養種植畜牧屬於這階級。（三）為有目的的利用。這就是人類有目的的去做有組織的研究，以使能預知其將來所得的結果。

比上面的分類為詳細而其立脚點不但從文化的一方面的要算摩爾根（Morgan）氏的分類。摩爾根氏於一八七七年刊行他的原始社會 Ancient Society or Research in the Lines of human Progress

from Savagery through Barbarism to Civilization）。摩爾根在他這本書的第一章裏將文化的層累分爲三級：第一級爲未開化時期（Savagery）。第二級爲半開化時期（Barbarism）。第三級爲文明時期（Civilization）。氏又將第一級和第二級用分爲低級，中級，及高級三種。並說明每級的特點。到了一八九八年，色什蘭氏（Sutherland）著道德本能的起源及生長（Origin and Growth of Moral Instinct）遂採納摩爾根的分類並加以更改。色什蘭分爲四個階級：第一二級和摩爾根大致一樣。第三級也爲文明的時期，不過這時期又分爲三級：就是低級，中級，及高級的文明時期，第四級是叫做（Cultured Stage）（文化時期。）（Ellwoad）也採納色什蘭的分類，惟對於第四時期却有點不同，看（Ellwood, Cultural Evolution Chap. II.）特別頁三十註十二。）

一九〇八年米勒賴兒在他所著的文化面面觀（Phasen der Kultur）也分文化層累爲四時期。從第一期至第三期，差不多和色什蘭沒有大異。惟第四時期米勒賴兒叫做社會化時期。這時期的特點，據著者云是女子工作的分工（看該書四卷三章。）到了一九一五年海爽史教授（Hayes）刊行社會學研究序論（Introduction to the Study of Sociology）又將色什蘭的分類略爲更改，而分爲四時期。從第一時期到第三時期，海爽史完全照色什蘭的分類，惟第四時期裏海爽史又分爲低級，中級，及高級的文化的時期。我們現將海爽史及色什蘭的分類列之於下。

(一)未開化時期——人類以自然野產之物爲食物，他們常常散居於小社會。他們一生都爲食物而奮鬬。

(1)未開化時期的低級——低級文化的人類，身材極短，腹大而腿細長，髮亂白而鼻平。每家有十人至四十人聚處，遷徙沒有一定的住所。僅略蔽其體，頭腦很小。例如南非洲之住於叢林裏的人(Bushmen)。

(2)中級的未開化人的體格略如常人，祇能找避風雨的地方居住。已曉得用衣服，但男女仍大半裸體。已用小舟，及石或木做武器。每族有五十人至二百人，但沒有階級與社會組織。其法律就是本族的習例。如他斯馬利亞人(Tasmanians)。

(3)高級的未開化人常有住所，惟住所多爲皮幔。常穿衣服，然兩性裸體也不少。以石骨銅爲較美的武器。合一百人到五百人爲部落，隨時可遷移。社會的階級已發生，首領的威權不甚確定。生活秩序的維持是賴於部落的習慣。例如南美的土人。

(二)半開化時期——這時期的人對於自然界的生產力已經稍能操縱。農業和畜牧很發達。但各家族各努力於其所需，沒有分業的現象。但食物既豐富，年間分配又甚均，科學與藝術已萌芽。

(1)半開化時期的低級——住所大概已固定，有村落。除了熱天，大約總穿衣服。女子裸體的很

少。陶器也能造。好的獨木舟，器具多用石，木，骨等。所居的四圍地方，用以耕種。商業漸漸萌芽。社會中有確定的階級，這種階級是由戰功而來。已有政府。由首領依據遺傳的法律以治理。部落自一千人至五千人。已不常遷移，——但可以和他部落聯爲較大的聯盟。例如美國的伊麼苦良人(Iroquois)。

(2)中級的半開化人有很好及久長的居所。其住所或木製或茅製。已有市鎮。能製較美的衣服，但也不以裸體爲不雅。陶業織業金屬工作都有相當的發展。商業已入初級。通用錢。有正式市場。結合爲國家。有十萬人。有數王，但沒有權。舊傳的法典勢力很大。等級觀念更明瞭。等級的獲得有由個人戰功，有由家庭戰功。例如非洲之黑人。

(3)高級的半開化人能造石屋。平常生活必須穿衣。紡織爲女人常業。鐵器和金屬工作大進步。鑄錢。能作小舟，但祇能用槳推行。有公認的法庭和粗疏的法律。人民有五十萬，統隸於一王之下。初有文字。等級成爲世襲的，分工已漸發達。例如爪哇人。

(三)文明時期。——分業愈細，合作之力愈大，因而得到食物和必需品也便愈加容易。社會的種種功用大爲變化，但因此而互相依賴更爲明顯。藝術和科學也着實發展。

(1)文明時期的低級。——有城圍以石垣。有很好結構精美的石頭建築。用犂。戰事有人專任。文

字具備。法律粗粗見於文字。正式法庭成立。且有文學。例如西藏人。

(2)中級文明人的寺廟和富人的房屋都以磚石築成，頗美麗。始用玻璃窗。商業推廣。船用帆。文字漸普及。抄本書籍流傳甚廣。對於青年始有文字教育，戰事成爲純粹的特殊職業，法律列爲條文，始有律師，例如暹羅人。

(3)高級文明人的住所，普通以石築成，鋪道路，有運河，水車風車等。有科學的航海術，用大煙囪。文字爲普通技能。抄本書大行。文學很進步。有幾千萬人，有強力的中央政府。法典寫成條文，由官府刊行。有精緻的法庭。政府官吏很多。等級分明。例如中國人。

(四)文化時期——

(1)文化時期的低級。——(a)生產問題大致解決。(b)人力替天然組織的效力增加，民衆便有閒力去培植精神及審美的能力，普及教育爲公認的標準。(c)勇武非最高成功標準，社會上最高的階級和負盛名的，多是有錢的，或對於科學藝術文學政治等有大貢獻的人。(d)普通教育及印刷很發展，可以造成和表現多數人明白的輿論，結果促成民治。法律由人民代表制定。(e)國家所努力不限於軍事和經濟事業，對於科學藝術之增進和傳播，都特別注意。例如現在最進步的國家。

（2）中級的文化人（a）的分配問題大致解決，衣食住都很適意。（b）普及的自由教育，（以養成對於世界和人類有概括的了解的人格為主。）（c）間有戰爭，但大家都討厭這事，和我們現在討厭個人間的吵鬧一樣。各國合力限制軍備，成為世界政策。（d）多財非大成功。關於經濟事業有所發明，或創設，有效力的組織，或用有效力的方法管理大規模的經濟事業，那纔算眞正的經濟的成功。這種成功和政治的成功有同等的價值。商業的成就乃以貨物或勞力的生產率為標準，不以經理人所得的利益為標準。（e）這不過是就現狀而推測將來的趨勢，詳細的敍述變為走人預料之途。其實要達這時期，恐怕也要好多世紀罷。

（3）高級的文化時期——將來是不能預料的。也許一二千年後會到這時期，也許到了這時，因為了科學以及公衆的救濟的動作的組織的進步，及普及對於疾病及體格的缺點能夠征服，不康健的人變為例外。所有的進步都為世所知。雖然因為地理環境的差異而致生活的適應上不同，生活上的分歧也許要成為世界所崇尊。為了這樣各種民衆有意識的去發展其特殊的技藝及動作，而成為世界的分工，以實行文化的生活。

我們其實還可以把文化的層累做為較詳細的分類。而且各家的分類，也不止此。但上面所舉出幾種。

已覺得無限的繁雜。同時也可以使我們對於文化演進的程序得個大概。我們無論是否贊成上面的文化層累的分類，我們總要承認文化確有高低之分。他的演進的程序，是由低而高。而其演進的原則，是由紛亂渾漠的形態而變為明確特殊的形態，由簡單而變為複雜，由少數部分和漫散的結合而變為多數部分和明確的結合。

然而我們這樣的結論也許有人提出抗議。比方有名的人類學者哥田威士(Goldenweiser)告訴我們道：「照我看起來在科學的歷史上，文化演進的學說，要算作最瘋狂最有害最無實的學說了！——她正像一個很無用的玩具給一個很大的童子來娛樂罷。」（看 Goldenweiser, Cultural Anthropology in Barnes' History and Prospects of the Social Sciences）其實這種見解是為大多數的學者所不贊同的，衛士來(Wissler)就是一例。（看氏 Man and Culture p 212 又 Malinowski Article "Anthropology" in Encyclopedia Britannica 13 Ed. p 133）文化是時時變化的，而且是時時是演進的。她的變化和演進，恐怕無論比什麼現象的變化和演進都較為顯明啊。

文化是演進的。演進是由於變化。變化有漸變突變的分別。因為了突變，所以在某種地層較低的文化的人類，可以不必經過人家已經的階級而直接能模仿人家已達的最高階級。漸變的文化則一種繼續不斷的痕跡，班班可考。白芝浩氏（Bagehos）在其所著的物理與政治裏（Physics and Politics p 8）說：

「文化的細胞因爲有了一種繼續力，使代代相連。後代將前代之所遺，加以改革。如此類推，累進無已。所以文化並非像一般沒有關連的散點，而像一線不斷的顏色互相掩映。」因爲她有連續性，所以嚴格和精確的文化層累的分類，正像一種嚴格和精確的文化成分的分析是一件不可能的事。

但是文化既是演進的，則文化層累之存在，當無可疑。既有了文化層累，則層累的分類，也爲研究文化及明瞭文化的高低，所不可無的條件。我們應當承認在同一時間的文化地層中，可以有了各種高低不同的文化。這各種文化若已經互相接觸，則其趨勢及結果，我們於下面的文化接觸段內，當詳細討論。設若各種高低不同的文化，沒有接觸，則所謂各種高低不同的文化，各有其圈圍。其實空間上，這裏是沒有高低之分。因爲高低是由比較而來。空間的圈圍既沒有接觸，安有比較。而這處所謂高低只有在某一圈圍內的時間上的高低，以及歷史上一種已成陳迹的高低。

從文化的成分的分析方面看去，在同一時間的地層及同一文化圈圍裏。無論文化的那方面都不能離得這種文化地層太高。因爲在同一地層的文化的各方面，都受這地層的限制。比方：我們說二百年前廣東人所造的手車，或別種車也許和北方人所造的手車或別種車，在樣樣上及所用的材料種種都有不少的差異處。也許北方的車比較好一點，南方的車比較舒服得多。然我們可以斷定的，是無論是北方人或是廣東人，決不會造出汽車來。不但是沒有汽車，就是一切的自動機器都是沒有的。

敍述。

五　一致與和諧

我們已將文化圈圍的空間方面，及時間方面，及空間上的文化成分的分析及時間上的層累的分類分析和分類，均爲我們利便研究起見；文化本身在空間上既沒有分析這回事，在時間上也沒有法子去做明確的分類。事實上，所謂空間和時間方面的分開來說，也不外爲了研究上便利起見。文化本身上也沒有空間和時間上的分別。每一時間上的文化，都有其空間。同樣每一空間上的文化，都包含時間。爲了這個原故所以我們說在每一圈圍的文化，都是整個的表示。但是所謂整個的表示並非指明「惟一」或「獨一」而是一致與和諧。其原因是因爲創造文化的「人，」並非獨一或惟一的人，而是普通的人，或是多數的個人。所以我們要明白文化的一致與和諧的道理，我們應當從創造文化的單位的個人來說。

人是處處相同的，而且是處處相異的。這種相同和相異的特性，驟看起來，好像是自相矛盾：但是仔細的去思量，也是一件極平常的事。所謂社會文化的創造及發展，也是全賴於這二種特性。人與人所以能夠聯合而爲社會或團體，不但只是因爲他們有了相同處，或是社會性，也許是因爲他們的相異處，或個特性。有了相同性，他們能夠起同情心而合作，有了相異性，他們可以互相利用而分工。所以相同和相異，都可以叫做他們聯合而成社會團體的主因。

因爲了他們的相同性，所以某一個人所能夠做或所喜欣去做的東西，別人也能夠做或喜欣去做。因爲了相異性，所以某一個人所能夠做或所喜欣去做的東西，未必爲他人所能夠做，或所喜欣去做。設使在某一社會或團體裏，人人對於適應時境以滿足他們的生活的努力的工具和團結是同樣，那麼這社會或團體的文化，是成了一致。設使他們循着各人的異處去做而成爲互相利用的分工，那麼這個社會或團體的文化，從個體方面看去，固是各異，但從全部看去，却是和諧。

但是人是處處相異，而且是處處相同的。因爲了相同，所以不但他們能夠做相同的東西，而且需要相同的東西。同時因爲了相異，有些人所需要的東西，要賴於別人去做，所以共同和各異既可在同一的文化圈圍存在，則一致與和諧，也可以在同一的文化圈圍內，雙雙並立，雙雙需要。

從文化的空間上的成分的分析來看，一致與和諧也是雙雙並立和需要。我們已說過，文化的空間的特性是複雜。她包含了分析不盡的成分。每種成分都有每種成分的特性，不過文化本身上，既沒有分析這回事，同時她又不是一個絕對的整個的數的表現，而是像由無數樂器聯合奏出的一種音調。這種音調是和諧的。所以從文化的各方面的不同而有連帶的關係方面看去，文化是和諧的。但是因爲文化的各方面有時都是人人所需要的，從這方面看去，她却可以叫做一致。

空間上的和諧和一致固如此，時間上也有和諧與一致。其實所謂和諧與一致雙雙並立，已包含了時

間。時間上的一致與和諧，不但是雙雙並立，而且有先後之分。這一點法國的有名學者基佐(Guizot)在其所著的文化史裏（第二講第二及第三節）已經說得頗明白。他的大意是：

設使我們看看歐洲過去的文化，或是過去的羅馬和希臘以及亞洲及他處的文化，我們免不得要覺到他們總是有一致的特性。每種都好像是從一種事實，或一種觀念發生出來。我們差不多可以說每種社會都是受制於一種原則之下，而這種原則是一種流行的原則，而爲一切的制度，習俗，意見，以及一切的發展的基礎。

但是現代的歐洲的文化則不然。我們放眼一看，我們立刻覺到她的分歧，她的混雜，她的騷亂。社會組織所應有的原則，都可以在這裏發見。所謂一切的威權，無論是精神的世俗的專制的，共和的；所有的各種社會及社會的情境，都在這裏渾混而可以發見，以及一切的自由財富與勢力的等級。這種複雜的勢力，威權，制度，各相爭競，然沒有一種足以征服他種，而成爲唯一的統治原則。在過去所有的團體，都築在一種的模型上，有時他是專制，有時是神權，有時是民治，每種都爲每一時期裏的統治原則，而絕對的統治某種社會。但在現在的歐洲，則種種制度都應有盡有於同一時代。各異固是顯明，然他們却非完全沒有相同之點。其實他們的類同處，是不能錯過的，因爲這種類同，則所以造成歐洲之所以爲歐洲。

照基佐的意見，歐洲文化的發展，是從一致而至和諧。我們上面已說過，文化的演化是由簡單而變爲複雜，因爲了簡單，所以易趨於一致；因爲複雜，纔有和諧。所以基佐的解釋，也有見地，可是這種由一致而至和諧的發展，只能當做一種相對的眞理，却非絕對的原則。因爲在古代的文化裏，也可以找出因各異而和諧；在現在的文化裏，也可以找出因相同而一致。不過若把文化發展的層累的全部來看，則其由一致而和諧的趨向也是很顯明的。

我們上面所解釋的文化的一致與和諧，是在同一圈圍的文化。設使有了二個圈圍文化，接觸起來，其結果與趨勢是怎麼樣呢？我們的回答是：他們的結果和趨向也是一致的，或和諧的，或是一致與和諧的。要明白文化圈圍的接觸而趨於一致或和諧，我們當對於文化圈圍接觸的各方面，都有相當的了解。

文化的接觸大約有下面三種的可能：

(1)二種完全相同的文化。

(2)二種完全相異的文化。

(3)二種有同有異的文化。

照第一種來看，二種文化若是完全相同，一經接觸，其結果和趨勢，必定一致。照第二種來看，二種文化若完全不同，則接觸以後，其結果是趨向於和諧。照第三種來看，二種有同有不同的文化接觸起來，其結果

是趨於一致與和諧，我們現將其公式列之於下：

(1)二種完全相同的文化相接觸——→一致。

(2)二種完全相異的文化相接觸——→和諧。

(3)二種同異兼有的文化相接觸——→一致與和諧。

這種假定完全是基於程度相等的文化。所謂程度相等的標準，頗難指明，但其大概可略舉於下：

(1)在文化層累的演進上，必須處於同等的階級。

(2)在文化發展的趨向上必需適合。

(3)他們必需能夠適合接觸以後的新時代及新環境。

我們上面所假設的文化接觸，只限於二種。設使二種以上的文化接觸起來，其結果也是趨於一致與和諧。同時我們要承認在這二種或二種以上的文化從接觸後而到一致或和諧的地位，必經過一個過渡的時代。過渡時代的延長，也許很短，也許很長。設使二種文化的程度以及一切的需要條件偶然完全相同那麼過渡的時期，也許很短。他們一經接觸，就能趨於一致。設使這種文化有同也有異，那麼接觸後必經過相當的時期始能一致與和諧。設使他們是完全各異，那麼要到和諧的地位也許很長。

二種完全不同或有異有同的文化，在過渡時代，有時好像是平行的。不過他們的平行，不外是文化變

換中一個過程。他的目的結果及趨勢，總是朝向到和諧的途上。因爲了這個原故，所以接觸以後，他們無論任何一方，都不能獨立生存。因爲接觸一經發生，立成了一種新局勢，新要求，新趨向。他們在過渡時期雖然好像雙雙並立，其實是雙雙必需。甲種文化固不能說她單獨能夠適應這新時代，環境，趨向的要求，乙種文化也不能這樣的說。因爲二種都是二方面所必需的共同品。

若是我們上面所說的話是不錯，那麼所謂「保存固有」文化這句話，無論在文化發展的理論上，目的上，及其趨勢上，都是不通的。因爲時代環境一變，則他們惟有一個共同的文化，並沒有所謂「固有」更沒有所謂「保存固有」。若是甲方要說他要保存他的固有文化，那麼乙方就不要這部分嗎？若是乙方說他要保存他的固有文化，那麼甲方就不能享受嗎？因爲一方的保存固有，是別方的欠缺。其結果是欠缺方面，不能適應新時境和趨勢的要求。

自然的，甲乙二種文化接觸以後，甲固然可以說在這新時境所要求的文化當中，某一種是他的固有，乙方面也可以這樣說。但是這處所說的固有，不過是歷史上的回顧及陳迹，她並不是這新時境所需要的，因爲這新時境所需要的，是一種共同和諧的文化。

我們上面所說的和諧文化，是程度相等而時代環境趨向所容許二者合而爲一的文化。設使因爲程度上的差異，而時代及環境所要求的文化是甲種文化，那麼其接觸的結果，是怎麼樣呢？我們的回答是：乙

種文化不能適應於這時境，而逐漸的成爲文化層累裏的一層。這種接觸也有他的過渡時代，在過渡時代裏乙種文化和甲種文化，——特別是從乙方面看去，——也好像有二種文化平行並立，但是從文化的目的和趨勢上看去，他們並非平行，他們的關係是乙種逐漸的成爲陳迹，甲種逐漸伸張而成爲送舊迎新的時代。這個時代，也許延長得很久，然她的趨勢只有一致。

同樣在這送舊迎新的時代，也沒有所謂「保存固有」的文化的可能。因爲在乙方面，保存旣爲時境趨勢所不許；在甲方面他的固有，也變作普通所有，所以他也不能保存他的固有，結果正像我們上面所說的不同文化接觸之後，而趨於一致或和諧。二者的合一的方法固不同，然他們的目的和趨向，却是一樣。

我們已略將文化的發展，及文化的性質說明。總而言之，在時間上，文化是變動無已的。在空間上，文化是連帶關係的。因爲變動，纔有發展和演進。因爲連帶關係，所以纔有一致或和諧。時間上的層累變換及堆積愈多，則其發展及演進必愈速。空間上的圈圍愈放大，則其所趨於一致及和諧的圈圍也愈大。在空間上，設使二種各異的社會的文化，未曾接觸，他們的發展也許各異；但是他們一經接觸，則無論如何，他們總是趨於一致或和諧。在時間上，他們接觸之時，或成爲一致或和諧以後，若有第三種不同或同的文化來和他們接觸，他們也是趨於一致或和諧。因此人類文化在時間上的發展與演進是與人類的生存的時間的延長上成爲正比例；而人類文化在空間上的趨於一致或和諧的範圍，也是和人類在空間中所擴充的圈圍

相等。我們總能記得過去所謂惟有神仙纔能飛天縮地，所以惟有神仙始能造出飛天縮地的文化。我們也且記得，曾幾何時我們以爲中國就是世界，所以中國文化就是世界文化。這種觀念，我們已覺是錯誤。其實我們現在所覺得比較飛天縮地爲難做到的文化，恐怕不外是將來人所覺得在文化層累裏已成陳迹的一層文化，而現在所謂世界的文化，恐怕也不外是將來人所謂宇宙文化的一小部分罷。

第三章　折衷辦法的派別

我們現在可以從第三派——折衷派——說起。這一派雖然是調和復古和西化二派，她本身上却有不少的派別。我們因爲篇幅所限，不能將這派所有的派別來做詳細的敍述，現在僅將數種比較流行及比較重要者來說罷。

一　中學爲體與西學爲用

這一派的意義是「言人人殊」。有些人以爲所謂中學爲體，西學爲用，是把中學當做桌子西學當作椅子。以桌爲體，以椅爲用。這樣說法，簡直沒有什麼意義。又有些人以爲體是能力（Capacity），用是動作（Action）。更有些人以爲體是機體（Organ）用是功用（Function）。這樣說法固未嘗沒有道理，但是動作之於能力及功用之於機體，本來是分不開的東西。中西學術，各有其體而且各有其用。其用之所依，在於其體。體之所表，在於其用。而且有其體必有其用，有其用必賴其體。今欲以二種不同之體，及其不同之用，顚倒配置，是無異欲用目以聽嗅味，而用鼻以視物。中西文化既是二件不同的東西，今欲採納西方文化之用，而

不要其體，正像是舍本而求末，斷其源而取其流。這種意見的錯誤，是很顯明而很易見的。（註一）

中學爲體，西學爲用，是三十年前一種最普遍的流行語。所以主張這派的人物，也是舉不勝舉。我覺得比較的說得透切而且最有力量的，恐怕要算南皮張之洞。張氏對於這種主張最力的著作，是他的勸學篇。勸學篇是廣布於光緒二十四年。篇頭有下面一段諭批：

光緒二十四年六月初七日，內閣奉上諭本日翰林院侍講黃紹箕呈進張之洞所著勸學篇。據呈代奏，一摺原書內外各篇，朕詳加披覽，持論平正通達，於學術人心，大有裨益。茲將所備副本四十部，由軍機處頒發各省督撫學政各一部，俾得廣爲刊布，實力勸導，以重教化而杜卮言。欽此。

張之洞在當時本來是第一等名流疆吏，言論足以左右人心，自不待言，又得「聖旨」之獎勵，其影響之大，可以想見。張氏著書之原因，據他自己在其序裏說：

圖救時者言新學，慮害道者守舊學，莫衷一是。舊者因噎而食廢，新者歧多而亡羊。舊者不知通，新者不知本；不知通則無應敵制度之術，不知本則有薄名教之心。

（註一）體用之說，也許是由宋儒像蘇氏的道器說脫胎而來。（參看朱子文集裏的蘇氏黃門解）不過把體用以調和東西文化，與蘇氏以道器來調和老子孔子之學，相去之遠，眞不止以道里計啊！

其結果是：

夫如是則舊者愈病新，新者愈厭舊，交相爲瘉而恢詭傾危，亂名改作之流，遂雜出其說，以蕩衆心。學者搖搖，中無所止，邪說暴行，橫流天下；敵既至無以戰，敵未至無以安；吾恐中國之禍，不在四海之外，而在九州之內矣。

因爲了這個原故，所以不得不提倡「中學爲體，西學爲用」去調和。勸學篇分內外兩篇，內篇有九，外篇十五。內篇的旨趣是務本，外篇的旨趣是開風氣。內外二篇的差異，及其需要，正是暗合中學爲體，西學爲用的差異，以及二者的需要。所謂中學，就是舊學。所謂西學，就是新學。「四書、五經、史事、政書、地圖爲舊學。西政、西藝、西史爲新學。（學外篇第三）張氏這樣的去分別中學西學，只有程度上的差異，沒有種類上的差異。所以中學裏的政書固宜學，西學裏的政書也要學；結果是要新舊兼用，不使偏廢。（設學）「知外不知中謂之失心，知中不知外謂之聾瞽。」（廣譯外篇第五）

因爲中學爲內學，西學爲外學，所以中學乃治身心的學，西學乃應世事之學（會通外篇第十三）。我們對於新舊中西內外之學，既不可偏廢，我們爲學者「不必盡索之於經文，而必無悖於經義。如其心聖人之心，行聖人之行，以孝弟忠信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽機，夕馳鐵路，無害爲聖人之徒也（會通）」我們可以想到在當時一般守舊者，差不多樣樣都要依據經文而行；在經文裏找不出的東西，均在排擯之

列。汽機鐵路是經文所不載，故應在排擯之類，所以曾紀澤之坐汽船返鄉，不但是違經畔道而且汚辱家風。是在這樣的環境裏稍有維新頭腦的張之洞免不得要發出不必盡索之於經文，而必無悖於經義的言論。若把張氏的言論推衍起來則一切東西中國都可採用只要這些東西和中國固有的文化沒有針對的衝突。

但是若要從西洋輸過來的文化，不要和中國的文化相背馳，則中國文化，不但只有存在的必要，而且是爲採納西洋文化的標準。假使這些文化是和中國的文化有背馳處，則寧可棄西學而留中學。因爲這樣的原故中學仍當爲本而西學爲末，而在求學的循序上，也應以中學爲先，西學爲後。他在內篇循序第七裏說：

今日學者，必先通經以明吾中國先聖先師立教之旨；考史以識吾中國歷史之治亂，九州之風俗；涉獵子集以通我中國之學術文章；然後擇西學之可以補吾闕者用之；西政之可以起吾疾者取之；斯有其益而無其害。如養生者先有穀氣而後可飫庶羞；療病者先審藏府而後可施藥石；西學必先由中學，亦猶是矣。

但是南皮又說：

「今欲強中國，存中學，不得不講西學。」照他的意見，西學是不可不講的；不講西學，則中國弱；中國弱，

則必至於亡；中國亡則中學也必隨之而亡。所以不但爲中國强盛計，不得不講西學，而且爲保存中學計，也不得不講西學。所以中學爲體，西學爲用，是二件缺一不成的東西。一者雖是本，一者雖是末，然無本固沒有末，然若沒有末——西學——照張南皮的邏輯來說，也恐沒有本。中學固不可無，而且要先學，然爲保存中學計，西學是不可不講的。

上面是將張氏的中學爲體，西學爲用的理論解釋。本來這種理論，現在已沒有人去相信，牠已成了歷史上一種陳迹。不過因爲牠在當時的確是「金科玉律」，「不刊之言」；而且因爲牠影響到後來的折衷派的力量很大，以及牠的缺點的所在，好像沒有經過詳細和充分的指摘，所以我們不妨將牠的錯誤處，略爲敍述。

第一，一般用「中學」「西學」這名詞，雖然所包含很廣，然他們所謂西學，不外是西政和西藝；而所謂西政西藝，又不外像張之洞所說「學校、地理、度支、賦稅、武備、律例、勸工、商工、西政也；算、繪、鑛、醫、聲、光、化、電、西藝也。」他們絕不想到西洋人除上面各種學外還有他種學。梁啓超曾說過：「當時之人，絕不承認歐美人除能製造，能測量，能駕駛，能操練之外，更有其他學問；而在其譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。」其實張之洞已見得西藝之外，還有西政，然除此以外，一切的西洋哲學，人生觀，社會觀，以及其促成西洋文化的原動力，他們卻不但不注意，簡直不知其存在。同樣，所謂中學也正如上面所說，也不外是指四書、五經、

史事、政書、地圖等。所以他們所謂學固然是想包含一切，而等於文化的全部，或是佔了文化的重要部分，然因爲其所謂學的範圍既只知其一，而不知其二，結果他們對於西學究竟是什麼，沒有充分的了解。他們對於西學本身既沒有充分的了解，而高談東西學的優劣，以及東西學的異同，以爲調和東西文化的張本，這正是舍本而求末。

第二，學固有新舊之分，然沒有東西，中外之分。質言之；學固有時間上的差異，而沒有空間的不同。在中外未曾接觸之前，我們既沒有東西學的觀念，則東西學不能成立。在中西接觸以後，則其趨勢及其結果若不是立趨於一致，則必趨於和諧，若不是趨於和諧，則必是一者逐漸伸張，一者逐漸爲陳迹，而只有歷史上或爲研究而研究的價値，其結果終是一致。所以所謂中西學的眞義，不外是新舊學。張之洞屢用中西中外新舊諸名詞，而不指其分別，結果是把中學爲舊學，西學爲新學。我們以爲舊學是舊時代的產兒，新學是新時代的產兒。張之洞也覺得西學乃救時應世之學。西學既是新時境的需要，則西學之講求，必更甚於舊學。舊學之所以不能救時應世，就是因爲他與新時境不能相容。換言之；就是根本上新舊學不能相容。以根本上不能相容的新舊學而欲把來熔於一爐，適正像叫現代的歐洲各國，仍要受制於中世紀的教皇之下，何況我們還要以舊學爲主西學爲用？

第三，我們上面已說過：有其體，必有其用。有其用，必依其體，中學有中學的體，西學有西學的體。中學有

中學之用，西學也有西學之用。惟有中學的體，纔生出中學的用，惟有西學的體，纔有西學的用。反過來說：就是中學的用，是完全建立在中學的體上。西學的用，完全建立在西學的體上。西學的用之所以異於中學的用，是因爲西學的體，是異於中學的體。比方；聽是用，耳是體；看是用，目是體；耳的用所以異於目的用，就是因爲耳的體，是異於目的體；今因爲了耳聾，而欲以目的視的功用去配到耳的體上，怎能配得同樣？他們旣承認了中西學的不同處，則中西學的體用，也必有不同之處；今欲存中學之體，而取西學之用；去中學之用，而捨西學之體，其愚昧之甚，和欲以目之用，而配於耳之體，相去幾何？其實體用是二而一，一而二的東西，要是中學只有了體，而沒有用，那麽中學已成了廢物。至多只能把牠來作古董來玩玩，至多只能當做爲學而研究的學罷。

最後張之洞還有一種錯誤。就是養成爲學不澈底與浮誇的風氣。梁啓超氏每每自責其對於晚清學術負有這種錯誤的責任。其實張之洞的責任還在梁氏之上。然這種錯誤，也是由於他的中學爲體，西學爲用的理論發生出來。他見不到學有專科，而勸人去就其所欲之科以求精，而把學來分爲中西，同時又感覺到「不講新學，則勢不行，兼講舊學，則力不給」的困難，結果是勸人中西兼學而其實是弄成中西兼缺。總之，他心目中的學者，是要萬無不能。他却不知道所謂無一不能，就是一無所能。

因爲了要學兼中西，所以勸人「不必以殫見洽聞爲賢。」同樣他見得西文難於東文（日文，）所以

他又勸人讀西文不如讀東文譯西書不如譯東書。我想晚清以來，西洋文化之介紹於中國以留日學生之功勞最大，大約是由乎張氏之賜。然因此之故，中國之所謂西化，乃是間接，而非直接。梁啓超在其所著淸代學術概論裏（一六二——一六三頁）說：

晚清西洋思想之運動最大不幸者，一事焉。蓋西洋留學生殆全體未嘗參加於此運動。運動之原動力，及其中堅，乃在不通西洋語言文字之人，坐此爲能力所限，而稗販破碎籠統膚淺錯誤諸弊，皆不能免。故運動垂二十年，卒不能得一健實之基礎，旋起旋落，爲社會所輕視，就此點論則畸昔之西洋留學生，深有負於國家也。

其實梁氏所責備於留學者，正是張氏所盼望於他們。其原因就是因爲他要以中學爲體，西學爲用。他忘記了學問的門類，到這麼多，能够專精支流百出的西學中一件，已是不容易事，何况要學貫東西。他忘記了直接去學西學，尚恐不能窺其全豹，何况從日本人手中所得來的西學。他更忘記了日本人旣能直接去學西學，中國人安有不能之理。自暴自棄，一至於此，學之浮夸，可以想見！

二　精神文化與物質文化

與主張「中學爲體，西學爲用」有不少的關係，而又有其差異的折衷派，是所謂精神文化與物質文

化。從歷史上看去這一派差不多是承前一派而繼起的主張。這一派的人們已感覺到專把學來區別中西的一切，是不妥的；而且體用二字，既把來當作本末解，結果是表示一重一輕。因此，他們把範圍較大的「文化」或「文明」二字來替學，同時把文化來分作二方面：——精神與物質——這二方面的關係，並不必是像體用或本末的分別，而是一種平衡的關係。質言之：文化是有二種的；一種是精神文化，一種是物質文化。主張這派的人們告訴我們說：歐洲的文化是物質文化，而東方的文化是精神文化。他們承認我們目前所缺的是物質文化，所以西洋的物質文化是應當效尤的。但是精神文化呢？我中國卻比較西洋為勝，所以我們對於我們的精神文明，是要特別去保存和發揚。歐洲大戰以後，國人以為戰爭之罪惡和慘況，完全是由西洋人太注重於物質文化，他們不禁手舞足蹈起來叫道：

> 我們的可愛青年啊！——立正——開步走——大海對岸，那邊有好幾萬萬人，愁着物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你來超拔他哩！我們在天的祖宗，三大聖，和好多前輩，眼巴巴盼望你完成他的事業，正正拿他的精神來加佑你哩！（看梁啓超歐遊心影錄）

所以不但中國人要留存他的固有精神文化，他還要把這種固有的文化去供給歐洲人。他們的標語，是：東西文化，是各有長短。所以將來的世界文化，是東西精神物質文化的調和。這一派的力量之大，在過去十餘年中，的確不亞於從前的「中學為體西學為用。」他的信徒不但是包括國內名流，像梁啓超先生一

般，而且像印度泰谷爾英國的羅素美國的杜威也有相當的信仰。因為了歐洲的特殊的環境，以及這般言論界的領袖去領導和鼓吹，所以直到現在，他的勢力還是佈滿天下，而言論之發見於報章者隨處可指。

但是究竟什麼是精神文化什麼是物質文化呢？明確的分別我們仍是不易找出；惟大概上，他們所謂精神文化，是指着道德哲理思想這方面，而物質文化是包含像機械建築以及一切的實物。其實「文化」一二字的意義，據一般人類學者所公認，是包含物質和精神二方面。剩策耳在他的人類學及米勒賴兒在他的文化各方觀以及差不多所有的人類學者，都承認這點。我們在文化的根本觀念裏所敍過各家的文化成分的分析也是包括這二方面。這種文化成分的分析，據各家的意見均可以包括一切的文化圈圍。換言之：就是無論那一個文化圈圍裏的文化，都有這些的成分。

再從「文化」二字的語源來看，文化也是由精神物質所組成。(Culture)或德文(Kultur)一字，本由拉丁(Cultura)而來。而拉丁文(Cultura)一字又出自(Cultus)(Cultus)一字含有二種意義：一為（Cultus deorum）一為(Cultus Agri)。前者包含拜祭神明之義，後者包含耕作土地之義。這二種意義，在原始社會本有密切的關係，不過因為文化的演進，是逐漸趨於複雜，而這二種意義的範圍也因之而擴大。拜祭神明，遂包括一切的精神方面的動作，而耕作土地，遂包括一切物質上的動作。所以從語源上去考究所謂文化並不專指精神或物質一方面，而是包括精神及物質二方面。

因爲文化是指明精神與物質二方面，所以每個文化圈圍，及整個文化，都含有這二方面。其實文化本身上，是沒有精神物質之分。這種分別，不外是我們爲研究上便利起見，正像一般的文化分析一樣。所以精神文化，和物質文化，是二而一，一而二的東西。他們正像身體與靈魂一樣。爲研究的便利起見而分析則可，但是他本身上沒有這樣分析一回事。

設使我們上面所說的話尙不能給讀者以充分的明了，我們從東西文化的實體上看去，則讀者也必覺我們上面所說的話是不錯。折衷派者告訴吾們道：東方文化是精神文化，其實東方的文化，何止是精神文化？東方像中國的絲綢緞紗，山珍海錯，高樓大廈，長城運河，以及一切的物質方面的工具及成就，豈不是東方的物質文化嗎？東方不只有精神文化，還有物質文化，東方的物質文化，在我們這時代看起來，雖是遠比不上西方的物質文化，然四百年前的東方的物質文化，是怎麽樣呢？我們知道，馬哥孛羅的遊記在歐洲刊行以後，歐洲人正是驚訝中國物質文化之駕於歐洲。所以數百年前的歐洲人心目中所見得中國的文化，只是物質文化。火藥，指南針，印刷版，絲布啊，園藝啊，是不是吾「物」其西呢？我想經過數十世受制於精神天國的歐洲人，見了這些東西，也許會說道東方只有物質文化，西方呢？却只有精神的文化。

東方的聖人現在又告訴我們道：西方只有物質文化。我想這話不但中世紀的歐洲人，會絕對不承認，而百思莫解；就是現在的歐洲人，也會驚訝起來問道？「東方的聖人啊！你的文化解釋是怎麽樣啊！我們不

只有愛迪生亨利福，還有梭盧黑格兒。我們不單的有汽船，飛機；還有宗教、文學、哲學；試問你們所持以誇耀的精神文化的那一件，是我們所沒有的呢？」

精神文化旣非東方所專有，物質文化也非歐洲的獨產。折衷派的智者也會說道：我們並非獨斷中國沒有物質文化，歐洲沒有精神文化；我們的見解是：歐洲偏重於物質文化，所以歐洲的物質文化比東方的物質文化優得多；中國偏重於精神文化，所以中國的精神文化較優於歐洲；我們的主張，是要把西方之長，以補東方之短；以東方之優去救西方之劣。

這樣的理論是很好聽的；不過好聽未必適於實行。原來文化本身上，因爲沒有精神物質之分，所謂某種文化的物質方面，不外是精神方面的表現；而精神方面的表現，又必賴物質以爲工具。歐洲的物質文化發達到這樣，完全是賴於歐洲的精神文化。只有了科學上的發明及方法，纔有科學上的果實。一間五十層樓的高廈，不單的靠着一桶桶的士敏土，還要靠着不少的思想和計劃。一隻五萬噸的火輪船，不單只靠著一堆的鋼鐵，還要靠着不少的潛思冥索。所以一切的物質文化的進步，是要賴於精神文化的進步。我們一看了人家的物質的文化的程度，就可以明白人家的精神文化的程度。同樣看了人家一本製造飛機和汽車的書，我們也可以推思人家的物質的文化是怎麼樣。這本書是精神文化之一，然這種精神文化，是要待物質文化來表明。設使這本造飛機的書，所描寫造飛機的方法及途徑，無論什麼製造家照着這方法去做

而不能造成一個飛機，或是造成而不能飛，則這本書的價値，也不能表現出來。根據了這些的道理，我們的結論是：歐洲的物質文化是由歐洲的精神文化而來。看了歐洲的精神文化，也可以知道歐洲的物質文化。東方的物質文化是由東方的精神文化而來，看了東方的物質文化也可以知道東方的精神文化。我們若是要西方的物質文化，我們不能不要西方的精神文化。我們若是要保存東方的精神文化，我們不能不保存東方的物質文化。然而保存固有，旣是與文化接觸的趨勢的原則上不能相容，則其趨向的結果，正是和我們上面所說的相同。

退一步來說，就使物質文化與精神文化可以分開，我們能否把西洋的物質文化，來配上中國的精神的文化呢？我們的回答是否定的。所謂中國的精神文化，無非是一種簡單物質生活的文化。所謂物質簡單的生活的文化，並非沒有物質文化，而是對於物質生活的複雜及發達上，加以否認。這種文化，是全由傳統思想所壟斷，而傳統思想的代表最顯明的，要算老子與孔子。老子的「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」以及他的「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使人復結繩而用之……，」均是這種精神文化的表示。孔子之所以贊賞顏回夏禹，去食去兵而存信，「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」也是同樣的表示。所謂餓死事小，失節事大，均是由這種文化推衍而來。以這樣的物質簡單生活的精神文化，而欲與物質發達的西洋文化熔於一爐，水火何異？

三　靜的文化與動的文化

這一派與上面所說的精神文化與物質文化，也有多少關係。主張這一派的人，多數也主張上面一派。他們以爲物質文化之所以急進。由於歐洲人征服自然之力大。這種征服自然之力，就是動的表示；故叫做動的文化。反之，中國人因爲順乎自然，故自已不必用力去征服自然，而能於精神上得不少的安靜，以成其靜的文化。所以根本上東西文化之差異就是一則以動，一則以靜。

主張這派的人們也很多，印度的泰谷爾及很多西洋學者，國人像李大釗及東方雜誌的記者傖父均極力鼓吹，下面二段言論就是這派的代表。

綜而言之，則西洋社會爲動的社會；我國社會爲靜的社會。由動的社會，發生動的文明；由靜的社會，發生靜的文明。兩種文明各現特殊之景趣與彩色，卽動的文化，具都市的景趣，帶繁複的色彩，而靜的文明，具田野的景趣，帶恬淡的彩色。吾人之慕西洋文明者，猶之農夫牧子。偶歷都市，見車馬之喧闐，貨物之充積，士女之都麗，服御之豪侈，目眩神迷，欲置身其中以爲樂；而不知彼都人士，方疾首蹙額，焦心苦慮，與子矛我盾之中，作出生人死之計乎。（傖父靜的文明與動的文明）

今日立於東洋文明之地位觀之，吾人之靜的文明，精神的生活，已處於屈敗之勢。彼西洋之動的

文明，物質的生活，雖就其自身之重累而言，不無趨於自殺之傾向；而以臨於吾儕，則實居優越之域。吾儕日常生活中之一舉一動，幾莫能逃其範圍，而實際上亦深感其需要，願享其便利。例如火車輪船之不能不乘，電燈電話之不能不用，個性自由之不能不要求，代議政治之不能不採行，凡此種種，要足以證吾人生活之領域，確為動的文明，物質生活之潮流所延注，其勢滔滔，殆不可遏。（李大釗東西文明根本之異點七年七月言治季刊）

我們這處應當聲明，李先生的言論是和傖父先生有點不同。後者稍重於採行動的文明，而前者偏於保留靜的文明。不過他們的同點，就是文化是有動有靜的，而東方的文化是靜的，西方的文化是動的。這種的文化差異，遂引起他們的調和主張，他們以為過動則於精神上受無限的激刺和痛苦，過靜則又易被自然的征服。最好的辦法是，以西洋之動的文化以調我東方之靜的文化；同時也應以我之靜的文化，以濟西方之動的文化。

但是文化——我們已說過——是動的。一切文化都是動的。文化之所以是動的，是因為文化是人類改造時境以滿足其生活的努力的工具和結果。人類之所以別於他種動物而有文化，都是由於人類能夠努力去改造環境，努力去創造文化。努力總是要動，所以文化之發生及發展，完全是類於動。安靜不動而隨着時代環境的推移，決沒有會創造出文化來。華德（Ward）說得好：動物是被環境的改變，人則改變環境。

但是人之所以能改變環境而創造出文化來，是完全靠着不斷的動力。所以變動，像我們上面已說過是文化的特性。設使文化沒有變動，那麼文化決不會有演進。所以文化演進的速度，是與文化變動的速度成爲正比例。西洋的文化固是動的文化，東方的文化也何嘗不是動的文化？要是我們的文化不是動，那麼我們決不會從茹毛飲血而進到熟食讌飲的地位。我們決不會從穴居野處，而達到居住廣厦的地位。我們決不會從結繩以紀事，而達到用文字以紀載的地位。所以從這方面看去，一切文化都是動的，所差異的點，不外是歐洲現代的文化動得很利害，而中國的文化的變動，却比較的動得太少。但是因爲了這樣，所以中國文化的進步上却遠不及歐洲的文化。所謂靜的文化，簡直是像死的文化。我們爲什麼不說眞心話，承認我們的文化在文化發展的階級上，是低過歐洲的文化，而格外努力去向前直追，却要偏偏去把世間所無的靜的文化來自慰呢？

四　所謂科學的分析辨法

近年以來，國人對於社會學研究的興趣，逐漸濃厚，而對於社會學上的文化學派的介紹，尤爲注意。從文化的根本觀念上研究，而解決東西文化，本來是一件很好的事；無奈他們對於文化的根本觀念上，沒有充分的了解，結果他們所謂以科學的分析去解決東西文化，也是不能使我們滿意。主張這派的人也並不

少，許仕廉先生（看文化與政治）孫本文先生都是屬於這派。（看孫著中國文化研究芻議載社會學刊一卷四期。）我們現在專把孫先生的主張來討論。孫先生的文化研究的目標有三種：（一）分析吾國固有的文化，而了解其種種特性。（按這種分析是像我們上面所舉出的各家的分析。）（二）瞭解我國固有文化的特長及其缺陷，以爲改造文化的張本。（三）根據現代世界趨勢，對於這種種特性的價值加以嚴密的評估。

我們可以設一個例子來解釋其目標的錯誤。比方；我們照孫先生的方法去做，而尋出大家庭制度是中國文化一種特性；第二步的工夫是評估大家庭的好處和缺處。對於這一層，我們又尋出大家庭的好處是互助的精神，她的缺處是依賴的惰性。我們第三步工夫是看看世界的趨勢對於這種大家庭的價值如何。我們對於這點的尋求結果是大家庭不適於這種趨勢而且沒有法子在這種趨勢之下生存。在這樣情形之下，我們有什麼辦法呢？

我們以爲折衷派的主張的缺點，是對於研究文化的方法和文化本身的分別上，沒有充分的瞭解。爲了便利起見，我們不妨把文化分作物質方面，及精神方面，或者像上面所舉出的分析大綱，但是文化本身上並沒有這樣的分開，結果不但所謂物質文化和精神文化的分別，是缺了客觀的態度，而是主觀的分類，違了所謂科學的客觀方法的分析文化的特性，也是主觀的分析。因爲牠本身上分析不來，所以各方面有

連帶的關係，一方面因了內部或外來的勢力所衝動，必影響到他方面。她並不像一間屋子，屋頂壞了，可以購買新瓦來補好牠並不是這樣的機械的，並不是這樣的簡單的。

並且若是我們承認文化是人類適應環境的出產品，我們不得不承認環境既變，文化也隨之而變。把二世紀前的中國環境來比現在的環境，無論是那一個都要承認其完全不同，然能夠承認文化上應該根本改變能有幾人？同樣若是我們承認把世界的趨勢來做評估我們的固有文化的特性，試問這種世界的趨勢是否容許我們固有的特性的存在呢？要是這種回答是「是」那麼我們所謂固有的文化的特質，並不是我們的固有，也非我們的特質因為牠是世界所共同的，牠是世界所共趨的，牠是我們現在適應現在的環境的出產品。從歷史上看去，牠固然是與過去的特性偶合，也許連帶，然而我們決不能說因為牠是我們的過去的特質的優點，所以要保存牠，因為我們的文化觀的前提是人類適應環境的出產品，環境變了，牠也變了。設使我們的回答是否，則我們的固有文化的特質，已沒有存在的餘地，因為牠是不合乎世界的趨勢。不合世界的趨勢，不但沒有存在的餘地，而且沒有可以評估的價值；因為我們所把以為評估價值的標準，是現代世界文化的趨勢。

孫先生豈不是告訴我們罷？「但自海通以來，歐風美雨，滾滾而來，潛滋暗長，勢不可遏，時至今日，歐美文化，充斥都市，遍及鄉僻，可謂無孔不入，無微不至了」試問所謂滾滾而來的歐風美雨，是不是現代世界

文化的趨勢？如其不是，那麼我們所當據以爲評估我國所固有的文化的特質的現在世界的趨勢，是那一樣？如其是，那麼照孫先生所說，我們已完全西化了！卽全盤接受西方文化已成爲一種事實，而且合乎現在世界的趨勢。

可惜事實上的中國，並不像孫先生這樣說。我們以爲設使中國而眞西化了，中國老早趕上歐美，至少也趕上日本。無奈孫先生所說的西化，乃是我們只曉得享受的「西洋貨」，並非我們自已所創造的「西洋化。」我們自已不會造汽車，只會坐汽車，這樣叫做西洋化嗎？我們自已不會造汽船，只會乘汽船，這樣叫做西洋化嗎？無怪得數十年來的提倡西化，終不見化得什麼！

五　物的文化與人的文化

近來又有些人，特別是去年在南京成立的亞洲文化協會的人們，以爲西洋的文化是「物」的文化，而東方的文化是「人」的文化。原來一切的文化都是人的文化，沒有物的文化；文化因爲惟有人，纔有文化。物的本身決沒有變成文化的能力。自然的，用這二字的人們，還有別的意義，不過以「物」與「人」相對來說，最易使人陷入因詞害意，望文生義的錯誤，所以人的文化與物的文化，至少在字面上，是不妥當的。

所謂物的文化與人的文化的眞詮，據亞洲文化協會第一次大會的主席的致開會詞裏，（看二十年

出版的半年來之亞洲文化協會報告書。）及其亞洲文化協會的使命一文裏，便可明白牠的主席致開會詞裏道：

他們（西洋人）自己誇耀自已的文化，實際上他們的文化的本質只是物質的侵略。他們的文化簡直是「物」的文化，而不是人的文化（！！）在現在的世界裏，物的文化竟代替了人的文化，這是多麼可痛而又可怕的事！

歐羅巴的文化，是世界上大多數民衆呻吟痛苦的文化，是最近百餘年興起的文化，是物的文化，是霸道的文化。

亞細亞的文化是具有解放一切被壓民族的特質的文化，是具有悠久的歷史，過去的光榮的文化，是人的文化，是王道的文化。

照上面的話看起來，這種的東西文化差異觀，與上面所說的精神文化，與物質文化，是有很密切的關係；不過他們把所謂物的文化的重心在霸道上，而把所謂人的文化解做「王道」同時亞洲文化協會的人們，雖然這樣的分別東西文化，他們並非主張二者的絕對調和。他們對於東方的整軍經武，富國強兵，雖然沒有積極的贊成或反對，他們的重心却在以亞洲的王道文化，以濟西方的霸道之窮。所以與其說他們是折衷派，不如說他們是復古派，不過主張以西洋的霸道來救中國之弱，同時保存中國之王道以濟西洋

霸道之窮的調和論調，是數十年來中國人一種流行的論調。他們一方面見得中國自海通以來，日弱一日，每次戰爭的結果，都是割地賠款；他們又見得日本數十年來的維新，物質的提倡，武備的經營，卒使數十年前積弱不亞於中國的日本，能與歐西相對峙，能夠一躍而爲一等國，所以物的文化，霸道的文化，不能不提倡。然他們看得歐戰的滿目瘡痍，他們又覺得所謂中國的王道的文化，正是可以救濟這種戰爭的慘狀，而格外要保存這些所謂固有的美德，結果是生出一種折衷派的言論。

但是根本上把王道與霸道來分別東西文化的異同，是一件很不妥當的見解。西洋的文化，不只是霸道的文化；而東方的文化，也不只是王道的文化。從我們的開國祖宗到了現在，隨處都可以找出我們的霸道。黃帝的征伐蚩尤且勿論了，春秋的五霸，秦政的囊括四海，漢武的窮兵黷武，以及好多的歷史證據，都是我們的霸道的表徵。反之，在西洋從康德的永久和平到歐戰後的威爾遜的十四條款，國際聯盟，無非反抗霸道的主張。所以霸道和王道的差異，至多只有量的差別，而沒有質的差別，其實所謂王道霸道，從文化的全部看去，他只能算做文化的好多方面之一方面罷。

第四章　復古辦法的觀察

復古是中國人的傳統思想，而且是中國思想上一個特點。這是讀過中國歷史的人，總要承認的。這種思想的承上起下的關鍵人物，當然要算孔夫子。孔夫子在他的言論裏處處都露出復古的彩色，這是讀過孔夫子的書的人，總要承認的。我們現在把下面數段話來證明：

子曰：周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。

子曰吾學周禮，今用之，吾從用。

顏淵問爲邦。子曰；行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。

子曰：大哉！堯之爲君也。巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。

子曰：我非生而如之者，好古敏以求之也。

子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。

子曰：甚矣，吾衰也。久矣，我不復夢見周公。

上面數段話，不過從論語中舉其顯明者；然孔子的復古思想，已可概見。不但是唐虞夏商周一切的政

治禮法風俗及其他的社會制度是好，就是一切的古學都要「學而時習之。」連了在夢裏也要想見周公。這樣的極端的復古放大起來就是一切的文化，都要依法前人。而依法前人，是愈古愈好。他特別的尊崇帝堯就爲這個原故。因爲孔子本身是這麽崇古、所以崇拜孔子的人總是崇拜皇古，而是崇拜皇古的人也必崇拜孔子。我們試看孟子，他的民貴君輕固然是從老子的「聖人無常心以百姓心爲心」推衍而來，（廉江江瑔讀子巵言云：孟子唾罵楊墨而無一言及老子者，蓋老子乃其師也。）然因爲他崇拜堯舜的文化所以他一則曰，「乃所願則學孔子也。」再則曰，「自有生民以來，未有孔子也。」三則曰，「自生民以來，未有夫子也，」四則曰，「自生民以來未有盛於孔子也。」其實，我們也許要說因爲了他這麽崇拜孔子，所以特別主張復古。比方他說：

規矩，方員之至也。聖人，人倫之至也。欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道；二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。

其最顯明的是：

由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹若皋陶則見而知之；若湯則聞而知之。由湯至於文王五百有餘歲；若伊尹萊朱則見而知之；若文王則聞而如之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若

此其法也；然而無有乎爾，則亦無有乎爾！

又說：

堯舜，性之也。湯武，身之也。五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。

堯舜，性者也。湯武，反之也。

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。

孟子因爲以知性則知天，所以性就是天。堯舜是性者也，所以舜堯就是天。這與孔子所謂「唯天爲大，唯堯則之，」不但只有相同，且進一步把堯舜來作天看待，其尊崇堯舜可以想見。舜堯以後，若禹若臯陶，則只見得舜堯的黃金世界而知之；他們却不能因見而行之。再沿到湯則只能聞而知之；所以說；舜堯，性之也，湯武，身之也。從此以後，五霸則愈趨愈下，至於孔子也不過聞而知之。聞而知之，雖不能行，也不失其爲聖；但是孔子以後，能夠「聞而知之」也不可多得，可爲慨嘆，孰過於此？

總而言之，孔孟的意想是歷史事實上的變更，是退步的，而不是進步的。她從堯舜的黃金時代，而退至湯武的昇平時代；更由湯武的昇平時代，而退至五霸的混亂時代。這種的日趨日下的境況，不只是在政治方面，而是包括了道德以及社會一切的制度和動作。其實，是文化的全部。因爲皇古是勝於過去，而過去又勝於近代，所以補救之方，就是能夠效法愈古則愈好，這可以說是孔孟復古的根本理論。

但是勸人去復返皇古，就是勸人不要反古。同時自已既自命自已爲獨一無二的聞知皇古的人，就是告訴人們不要反對我自已所說的古道。這樣推衍而來，結果是否認一切與已不同的言論和動作，所以排除異已的成見最深，而容納他人的意見，成爲論理上所不許。其原因是因爲把過去的法則來做目標，總是絕對的，因爲這種法則是決沒有可變爲較好的法則。是要她變，只有變壞；愈變壞則愈要復古回頭是岸，就是他們的勸告。一個不曉游水的人，若是走下大海去，則愈下愈深；愈深則愈危險。說來說去，總是要速點轉頭向岸走，纔有生機。本來岸上也許是很危險的，而且在岸上也許有性命之虞，不過這種已成陳迹的岸，還有誰能夠去證明在岸上是不好呢？只是有「我」知道，這是孔子和孟子的回答跟著「我」罷，這是孔子和孟子的勸告，要是不跟着「我」呢，則攻乎異端，斯害也已。

這個信條，一經宣佈，則無論是誰，都要信仰「我」的道。不信我，就是攻乎異端：「攻乎異端，斯害也已。」結果是孔家一切的伙伴，都不能相信孔子以外的道。要是她又得了政治或他種實力去保護，那麼反道成爲自身不能保的事情。萬一因不能自持而爲異道所惑，則不是含默不言，必極力辯護，藉以遮掩天下。孟子，像吾們上面所說之於老子，已有這種趨勢；而其最顯明的例，還是像宋代的陸象山。

陸象山開口就自命爲儒家。比方他和姪孫濬書中說：「吾儒之道，乃天下之常道，豈是別有妙道。」然平心來說，陸氏自已的學說，受過佛老的影響，處處流露。然他在致曹立之的書裏，却說：「佛老遍天下，其說

皆足以勸人，士大夫鮮有不溺焉。」又說：……武帝之事四夷，非之何必曰與胡和親爲哉？此等皆黃老言之謬也。」但是在王順之書裏又說：「大抵學術有說有實，儒者有儒者之說，老氏有老氏之說，釋氏有釋氏之說，天下之學術多矣，而大門則此三家也。」又與曾立之書云：「楊朱墨翟老莊申韓雖不正，其說自分明。」所謂各家有各家之說，以及其說自分明，就是承認佛老之價值。他又說：「我無事只好似一箇全無知無能的人，及事到方出來，又却似箇無所不知無所不能。」這正是老子「爲無爲而無不爲」的意旨。又如：「道非爭說者可知，惟靜退者可入，」這又是佛老的淸淨之旨。佛老的重要意旨是淸淨無爲，陸氏已身體而力行，那麼佛老的魂已上了他身，他還是要揚言斥佛老！

從這種的門戶偏見，推衍去，就是乘在汽車上去提倡東方的精神文化，建起洋樓式的孔教會，穿著百數十元的洋布衣服，戴起羅斯福式的洋眼鏡……，而去講說：「賢哉，回也；一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」的遺教。

所謂排斥異己，就是排外。排外應用在某一種學派上，是排斥於這學派以外的學派。若應用到一個國家或民族上，就成爲排斥這國家或民族以外的一切國家及民族。排外不但是由排斥異己的學說推衍而來，而且是孔家一種信條。孔子說：

夷狄之有君，不如諸夏之亡也。

除了皇朝的中國以外，一切的民族國家不是南蠻北狄，必是東夷西戎。他們是沒有開化的，他們是沒有君君、臣臣、父父、子子的禮教，他們也配不上來說這種的關係。萬一他們也有了君，有了臣，還不若我們皇朝大國之沒有，因為惟有大國皇朝像我們這樣纔能夠有這名能副實的東西！

這樣的排外趨赴極端，則一切的外來的東西，都是不好，不值得倣效。而且為皇朝的面子起見，是不應當倣效的。我們試看戰國策趙二裏所載羣臣之勸趙武靈王勿採胡服的言論便能知道。武靈王本來是一個很有振作的人，採用胡服本來不算做什麼重要的事，而羣臣中竟把來做一件不得了的事來大加反對，他們的理由是：

奇服者志淫，俗辟者亂民；是以蒞國者不襲奇辟之服，中國不近蠻夷之行，非所以教民而成禮也。

又如：

當世輔俗，古之道也；衣服有常，禮之制也；修法無愆，民之職也；三者先聖之所以教。今君釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，逆人之心，畔學者離中國。

這一類的言論，是在中國的歷史上司空見慣的，而猶是東西文化接觸以後，排外來的文化的偏見，特別利害。比方康熙的時代，楊光先上書反對依西洋的新歷而恢復舊法，到了他自已做欽天監正，却又不明推算之理數。結果是不免於舛誤而入獄，到了遇赦以後，他還是不自悔，而著不得已書。今略摘一段，以示其

排斥外來的東西之大概：

是以西洋邪教，爲中國之人而欲招徠之，授引之，自貽伊戚；無論其交食不準之甚，即進矣，而大清國臥榻之旁，豈容若輩鼾睡乎：蓋從古至今，有不奉彼國差來朝貢，而可越吾疆界者否？有入貢陪臣不回本國，而呼朋引類煽惑吾人民者否？江統徙戎論，蓋蚤燭於幾先，以爲羽毛既豐，不至破壞人之天下不已。玆著書顯言東西萬國，及我伏羲與中國之初人，盡是邪教子孫，其辱我天下之人至不可言喩，而人直受之而不辭，異日者，設有蠢動，還是子弟拒父兄乎？還是子弟衞父兄乎？衞之義既不可，拒之力又不能；請問天下人何居焉？光先之愚見，寧可使中國無好曆法，不可使中國有西洋人。無好曆法不過如漢家不知合朔之法，日食多在晦日，而猶享四百年之國祚；有西洋人，吾懼其揮金以收拾我天下之人心，如抱火於積薪，而禍至之無日也。……世或以其制器之精奇而喜之，或以其不婚不宦而重之；不如其儀器精者，兵械亦精，適足爲我隱患也；不婚不宦者，其志不在小，乃在誘吾民而去之。如圖日本，取呂宋之已事可鑑也。詩曰：相從雨雪，先集微霰。又傳曰：鷹化爲鳩，君子猶惡其眼。今者海氛未靖，譏察當嚴，揖盜開門，後患宜毖；寧使今日詈予爲妒口，毋使異日神予爲前知，是則中國之厚幸也。

光先還知到西洋的曆法、儀器、兵械之精於中國，而足以爲中國之隱憂。然因爲傳統的排外思想太深，弄到他忘記了我們若不虛心去學人的好處，就使我們不准西洋人在國內居住，西洋人隨時都可到中國，

侵奪我們土地。此外又像艾儒略(Julins Aleni)所著的職方外記及南懷仁(Veliriet)的坤輿圖說本來是地理學上很大的貢獻，而可以幫助於中國智識眼界；然所謂當代碩學的紀昀在四庫全書提要竟把他們當做古代小說看，而其原因，胡禮垣說得頗詳，略錄於下：

紀公曾於內庭管理四庫全書，阮公曾建設學海堂於廣東。各省南北學士，莫不資法於二公。二公博覽羣書，不愧一代之文宗。今者艾儒略南懷仁等重涉重洋，來詣吾邦，二公表面勉爲敬崇，而不用其說，其意以爲我中華一統志卷帙五百，至詳且盡，安用此淺近之地球說略，輿地圖說等爲？又以爲堯舜之時已創曆法，垂四千年而不變，彼瑣瑣之說，惡足以易之？(康說書後看胡翼南文集卷十三)

然其最妙的，還是天下聞名的王壬秋的陳夷務疏反對設立同文館。今摘錄於下：

言御夷者皆謂識其文字，通其言語，得其情僞，知其山川，阨塞、君臣治亂之迹，及其國內虛實之由；其最善者，取其軍食以濟我師，得其器械以爲我利；今設同文意亦在此，而臣獨以爲無益。……火輪船者，至拙之船也；洋礮者，至蠢之器也。船以輕捷爲能，械以巧便爲利；今夷船煤火未發則莫能使行，礮須人運而重不可舉；若敢決之士，血刃臨之，驟失所恃，束手待死而已。(湘綺樓全集卷二)

義和團可以說是這種思想的結晶品。他們的肚子能夠抵抗鎗礮的自信，不外是以這種思想來做他們的護身符，無奈肚子終是爲鎗礮所征服。義和團的自信，應該給中國人一個最好的教訓，但是抱着皇古

像抱著佛脚的中國人，委實是不易教訓的。他們之信仰孔子，正如孔子之信仰皇古。復古是孔子的精神所在，也許是性命所托，信孔也是他們的精神和性命所在。因此我們見得滿清推倒以後，復古的運動，還是繼續不斷的發生。復古的運動，總是與尊孔的運動相連帶而來；所以尊孔就爲復古，而復古也就是尊孔。民國以來的向後轉的口號和言論，是隨處可聽見的。而特別是歐戰以後。我們爲篇幅所限，現在再舉出一二個例來看看罷：

西洋之教人爲善，不畏之以上帝，則畏之以法律；離此二者，雖兄弟比鄰，不能安處也。逮夫僧侶日多，食之者衆，民不堪其重負，遂因三十年之戰傾覆僧侶之勢力，而以法律代上帝之權威。於是繼僧侶而興者則爲軍警。軍警之坐食累民，其害且過於僧侶，結果又以釀成今日之戰。經此大戰之後，歐人必謀所以棄此軍警亦如昔之屏棄僧侶者焉。顧屏棄軍警之後，其所賴以維持人間之平和秩序者，將復迎前曾屏棄之僧侶乎？抑將更他求乎？爲歐人計，惟有歡迎吾中國人之精神，惟有歡迎孔子之道。

我們特地的抄出這段話，因爲她是學貫中西的辜鴻銘先生在他的大著德文本（也有英文本）中國國民之精神及戰爭之血路裏的言論。我留德時，在柏林及來比錫的舊書店裏，還能容易找得而對於東方文化的研究興趣較濃的比較年歲較深的學者，還能道及辜先生的著作，並且聽說因爲受了歐戰激刺過深，而發生點神經變態的人，在好幾年前，也給了辜先生以相當的同情。不過他們說：歐戰不過是歐洲歷

史上一種變態現在已逐漸返復常態了，所以變態心理的相信辜先生的人，也許是沒有了！

其實辜先生以爲西洋的文化，不外是宗教法律的代替，是我們不敢贊同的。難道西洋人沒有道德嗎？三十年的戰爭，既不是中世紀的僧侶傾覆的主因，而一九一四年到一九一八年的大戰也不見得能夠打倒辜先生所謂繼續僧侶而起的軍警。

辜先生的音樂本來是爲西洋人而奏的。西洋人之聽辜先生的音樂的人，固然不多；中國人之能知道辜先生的音樂的人，更是寥寥無幾。十餘年來，中國人所謂有統系的東西文化的研究而發行爲專書的恐怕還是一位梁漱溟先生。梁先生對於這個問題的研究，據他自已說，是在民國六七年間。經過了三四年後，他遂將其研究所得，在民國九十年間在北京大學即山東濟南教育會會場講演，由這些講演而編成他的東西文化及其哲學。梁先生把世界的文化分爲三種：一爲中國的文化，二爲印度的文化，三爲歐洲的文化。這三種文化的差異據梁先生說是：

（1）西方文化是以意欲向前要求爲其根本精神的。

（2）中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的。

（3）印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。

世界文化只有這三種，也許文化本身只有這三種。這是梁先生告訴我們的。並且不只是世界的文化

只有這三種，而且文化的發展的時期，也是必經過這三種文化。照梁先生的意見，人類文化之初，都不能不走第一條路——西洋文化的路——。這是文化發展的第一時期。第二的時期是中國文化的路，而特別是指明孔子之道。第三的時期，是印度文化的時期，而特別是佛教化的文化。梁先生以爲這三個時期是人類文化發展所必經的途徑，文化的趨勢也是這樣朝向的。

人類文化的發展的趨向途徑，固然是這樣的，但是現在中國人對於文化上所應持的態度，據梁先生說，是有下面數條的途徑：

第一、排斥印度的態度，絲毫不能容留。

第二、對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改。

第三、批評的把中國原來態度重新拿出來！

梁先生說「這三條是我這些年來研究這個問題之最後結論，幾經審慎，而後決定，並非偶然的感想。」梁先生固然是這樣說，然閱者看了上面的文化發展的途徑由西洋而中國，由中國而印度，閱者總會問道：爲什麼梁先生又極端反對印度的路徑呢？梁先生的回答是文化發展的程序，固然這樣，然而要達到印度文化的地位，必先走完了中國文化的態度中所應走的途徑。梁先生說：

本來印度人那種生活，差不多是一種貴族的生活，非可遍及於平民，只能讓社會上少數居優越

地位，生計有安頓的人，把他心思才力用在這個上邊。唯有在以後的世界，大家的生計，都有安頓，才得容人人來作，於自已於社會均沒妨礙。這也是印度文化在人類以前文化中，爲不自然，而要在某種文化步段以後，纔順理之證。

簡單來說：印度化的程度太高了！現在第二條路還走不到，還講什麼第三條路。所以把印度化來解決我們現在的困難，是不合時宜的。不合時宜，所以要絲毫不容留的去排斥牠。

梁先生承認這三種——西洋中國印度——文化的最初發生，都是順裝的，——就是跟著第一條路。不過這三個地方的文化，在他們慢慢的走的歷程中，都走了錯路，或是走了曲路。西洋和印度二者都折入第三條路，——印度化或是宗教化的路——。而中國却跑曲入第二條路，——中國化的路。梁先生說：他們總走錯路，或曲路，因爲他們不待走完了第一條所應走的路，所以不但是西洋的中世紀和印度，跳得太遠；就是中國也因第一條路尚未走完，而躐等的進入第二條路。這樣的不循文化發展上所應當經過的途徑而躐等跳級的文化，梁先生叫做「文化早熟」。早熟是一件不好的東西，所以無論是在中世紀的歐洲也好，在中國在印度也好，他們總是早熟；他們總是走了歧途，走入暗路。

不過在歐洲，一到了文藝復興的時代，乃始揀擇批評的重新走第一條路，把希臘人的態度又拿出來。他這次當眞走這條路，便逼直的走下去不放手，於是人類文化所應有的成功，如征服自然，科學，德莫克立

西都由此成就出來。即所謂近世的西洋文化，西洋文化的勝利，只在其適應人類目前的問題，而中國文化，印度文化在今日的失敗也非其本身有什麼好壞可言，不過就在不合時宜罷。

梁先生以爲西洋人現在已走了正路，而且就走完了第一條路。走完了第一條路，便轉入第二條路中國化的路。——再轉而入第三條路。這樣的一路走，「就無中國或印度文明輸去給西洋人，西洋人自己也能再闢他們出來。」「若中國則絕不能，因爲他態度殆無由生變動，別樣文化即無由發生也，從此簡直沒有辦法，不痛不癢眞是一個無可指名的大病。」所以唯一的辦法，照梁先生的意見，是對於西方文化是全盤承受。設使梁先生說到這裏而停止，我們也許贊成，不過梁先生的全盤接受是帶着二個條件：一是根本的改過西方文化，就是對其態度要改一改。二是批評的把中國原來態度，重新拿出來。完全採納西洋文化的帶着這二個條件的原因，據梁先生說：

西洋人也從他的文化而受莫大之痛苦。若遠若近將有影響於世界的大變革，而開闢了第二路文化。從前我們有亡國滅種的憂慮，此刻似乎情勢不是那樣，而備時富強的思想也可不作。那麼如何要鑒於西洋弊害而知所戒，並預備促進世界第二路文化之實現。

所謂西洋文化受莫大之痛苦，根本上的改過，梁先生沒有充分的解釋。但是所謂把中國原來態度重新拿出來。梁先生却特別是指着孔子的道。梁先生在自序裏說：

我又看看西洋人，可憐他們當此物質的疲敝，要想得精神的恢復，而他們所謂精神，又不過是希伯來那點東西，左衝右突，不出此圈，眞是所謂未聞大道。我不應當導他們於孔子這條路來嗎？……然而西洋人無從尋得孔子，是不必論的，乃至今天的中國，西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談至孔子，羞澀不能出口，也是一樣無從爲人曉得孔子之眞，若非我出頭倡導，可有那個出頭？這是迫得我自己來作孔家生活的緣故。

這是梁先生的復返孔子的生活的自白。然而梁先生又告訴我們道：

我們可以把孔子的路，放得極寬泛，極通常，簡直去容納不合孔子之點都不要緊。

我們爲了明白梁先生的思想大概起見，所以上面除了將梁先生自已的主張指出外，並沒有加以批評。其實梁先生的意旨是很不容易找出的，怪不得張君勱先生說，他對於梁先生的學說「苦索難明」。爲了篇幅關係起見，我們不能詳細的將梁先生的學說來批評，我們現在只能提出下面數點來，指明梁先生的思想不清楚，及其錯誤。

梁先生以爲西洋中國印度的文化的差異，是由於一者是以意欲向前，一者持中，一者向後，是完全錯解了意欲的眞諦。意欲是無論何時何處，都是向前直赴的。牠並沒有持中，也沒有向後。意欲是像爐中的火，有了一點火，則熱度總是向上升；只有沒有火的時候，纔沒有熱。同樣意欲之所以成爲意欲，就是因爲牠是

向前的，活動的；惟有完全沒有了意欲，纔沒有向前的動作。同樣；一切的文化所走的途徑，都是向前的；決沒有向後的。前人創造了一點東西，後人於學了前人所做的東西以外，又添了多少上去。這樣的累進不已，後人不但像復古一般人所說，不如古人，其實是常常勝過古人而且應當勝過古人。在某種文化範圍之內，其文化重心也許偏於某一方面，結果他方面的演進，也許比較的不及這方面，也許其演進比較緩點，然他們決不會不過去。所以一切文化的差異，只有程度或量上的簡單和複雜的差別，却沒有質上的差異。

梁先生以爲文化的發展時期，是由西洋化而中國化，由中國化而印度化。又以爲文化的種類，只有這三種。梁先生既預知將來到這麼準確，我們要問於印度化之後，又有什麼化？還有沒有第四的時期？抑或文化是循環的？梁先生最含混的地方是他的「文化早熟學說。」他承認印度，也許包括中國化是未來的文化，然他又沒有法子去說明爲什麼印度化的文化，及中國化的文化，能夠在幾千年前已經發生，於是不得不說他們是早熟。因爲早熟，所以不合乎現世的需要。爲中國文化的目前計，不得不採納西洋文化。然在西洋文化還未完全採納之時，就是第一條路還未走完之前，又要採納中國固有的文化，這豈不是錯上加錯嗎？梁先生也許說：我們可以放寬孔子的路，去容納不合孔子之點，但這樣的返復孔子的文化，並非孔子的眞面目，而是一種中西調和的辦法。這就是說：我們要保留孔子同時我們又要全盤接西化。然而梁先生已告訴我們：西化是第一條路，第一個時期，孔化是第二條路，是第二的時期，「道不同不相爲謀，」難道提倡

孔子化的梁先生，沒有聽過嗎？其實，像吾們上邊所舉出孔子排外的態度，是決不能容納外來的東西，何況要和孔子之點不合的東西呢？總之在文化發展的路程中，梁先生既承認我們是因爲走入孔子之路，而有今日之錯，梁先生於我們於未學完西化以前，又要我們復古，自相矛盾，孰甚於此！

照梁先生的文化發展的三時期，——由西洋化而中國化，由中國化而印度化，——是一切文化發展所必經的時期。所以西洋人現在已走完了第一時期，則假使沒有中國文化之輸去西洋，西洋人也會自已進到第二時期，再轉到第三時期。這樣看起來，西洋人之學中國化或是採納孔教化是非必要的。反之中國人之全盤西化必是要的，因爲中國的文化若「沒有外力進門，環境不變，他會長此終古」，而沒有法子去進到第三條路，或是復返第一條路（西化的路。）其實事實上，中國千餘年來並非沒有趨赴第三條路（印度化的路，）梁先生也說過。現在還有不少人去提倡佛教，所以梁先生所謂中國折入第二條路，而沒有法子走上第三條路，是事實上所否認。同樣：梁先生已說過最初的人類文化，都是循着第一條路，西洋、印度、中國均如此。西洋人在中世紀折入第三條路，而和印度一樣；惟有中國人折入了第二條路。然西洋人既能因文藝復興而揀擇批評的重新復返第一條路，而逐漸的走完了第一條路；爲什麼中國又不能從第二條路而復回第一條路呢？就使梁先生以爲中國人因爲折入第二條路，不上不下；她既離第一條路所已經走了多少的地位不遠，結果是停頓不變，然爲什麼同西洋一樣的折入第三條路的印度，也不像西洋的能夠有

所變動，而再復返第一條路呢？其實，梁先生所謂文化早熟而折入第三及第二條路，以及西洋經過了千餘年後，又復回第一條路的彎彎曲曲的轉折，正是引導吾們入於非非的地位。

我們上面曾說過：梁先生願意放寬孔子的路來容納西洋文化，同時梁先生又見得可憐的西洋人，當此物質疲敝，要想得精神的恢復，應當走上孔子的道。這種的論調，本來是東西文化融合的折衷論調。然這種折衷辦法，根本上像我們前章所論，是不能行的。梁先生自己也不承認折衷辦法之可能。（看原書二九二——二九三頁）梁先生且鄭重聲明「世界未來文化，就是中國文化的復興」這就是說繼續着走完第一條路的西洋文化，就是孔子的文化。梁先生老實是根本上打破了他所劃定的文化發展的時期的秩序；根本上把未來的時間的需要，和目前的需要，分開不淸楚；把西洋人的需要和中國人的需要的不同處，分不出來。

上面不過將梁先生自已的話，去駁他自已的話。其實梁先生的文化發展的三個時期，根本上是否妥當，還是疑問。西洋文化裏的物質的進步，是否有止境，是否能有止境，也是疑問。梁先生的自序裏說：他自已從二十歲後，折入佛家一路，——就是梁先生心目中最高的路。——到了民國九年，殆改變上孔家路，——就是梁先生心目中國人所需要的生活。梁先生自已說沒有出過國門一步，我們以爲設使梁先生而到了外國住過幾年，恐怕梁先生也許放棄了孔子的生活，而做西洋人的生活，而跑上西洋的路。

預知是很難的。時間上的西洋化的末路和孔子化的復興固不易預告，就使而能預告，梁先生勸中國人去做孔子的生活是與全盤採納西洋文化不能同時並行的；而況根本上孔教化，像我們上面所說，是不能和西化相容的。

梁先生把文化來分做三方面：一爲物質的文化，二爲社會的文化，三爲宗教的文化。這三方面正暗合他所謂世界三種文化，——西洋文化（現代的）中國文化及印度文化（包括歐洲中世紀的文化。）——他的意見是：物質文化應當最先發生，而且要發展至一定的程度，然後再進而解決社會文化，到了社會文化弄成熟後，再進而做宗教的生活，及宗教的文化。他的文化發展三個時期，也是根據於此。正如東方的聖人說：倉廩足而知禮義，梁先生再加一句說知禮義而後知鬼神。然而他却忘記了所謂文化本身上，是包括這三方面以及一切的言語種種。在每一種文化，都可尋出這各方面，而各方都有密切連帶的關係。每一方面的波動，都要影響到他方面。比方：我們若要保存孔子的文化，則不能不保存他的家庭制度君主專制，以及一切與這種有關係的制度。我們若以爲民治是好過君主專制而採納，則對於孔子的尊君不得不加以反對。因爲西洋化是向前直往的，而孔子却要我們去做皇古的生活。這種向後轉的口號和勸告，不但是不能容於向前演進不已的西洋文化之下，就是證之中國本身的文化的發展，我們也覺得她是不對的。禮運豈不是告訴我們嗎？

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢；未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛；未有麻絲，衣其羽皮，後聖有作，然後修火之利。

易繫辭裏又豈不是記載過嗎。

上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。

這些的記載，都是證明文化是向前演進的；都是證明後人因前人之創造而改變之，增加之，遂使文化累進無已。孔子卻要我們去返復皇古，這豈不是要我們做原始人的生活嗎？

中國文化的發展是向前的，這不但是在孔家學說未發達以前是這樣，就是在孔家至尊一統以後，也是這樣。不過因為孔家的生活是返復皇古的生活，而且因為牠和了政治的勢力互相攜手，結果是中國受了孔家化的支配。孔家既要他們去做皇古的生活，他們處於孔家淫威之下，相信中國以外的東西，既是為孔家所不許，就是相信在本國內的別種事說，也為孔家所禁忌，結果是中國文化的發展，不能逃出孔子所劃的圈子。外人以為吾人之文化，自始至終，總若停而不進，就因此故。其實我們若詳細去研究，則唐宋的文化，若謂比之秦漢而不及，這是無論何人都不承認的。所以孔教在中國固然能借政治之勢力，使中國的文化就其所指止之範圍，然復古的生活，終不外是與孔子的夢見周公一樣。質言之：孔教在中國的成功是在其消極方面而非其積極方面。然而消極方面的阻止新的文化的創造，及外來文化的輸入，已使我人今日

陷於這麼危險的地位，假使吾人而眞去實行其積極方面的皇古生活，那麼吾人恐怕老早已處於淪亡的地位。

總而言之，折衷的辦法旣是辦不到，復古的途徑也走不通。他們的最大缺點是：前者昧於文化的一致與和諧的眞義，而後者昧於文化發展變換的道理。前者以爲文化的全部，好像一間舊屋子，我們可以毀拆，他看看那幾塊石或是木料可以留用；他們忘記了文化的各方面的分析，不外是我們自已的假定，而文化本身上，並沒有這回事。後者以爲環境時代是不變的，所以聖人立法，可以施諸萬世而用於四海；他們却忘記了聖人之所以爲聖人，都不過是這種時代和環境的出產品！

第五章　全盤西化的理由

一

我們在第三章裏，已說明折衷派的缺點，在第四章裏又指出復古派的缺點；折衷派和復古派既不能導我們以可通的途徑，我們的唯一辦法，是全盤接受西化。全盤西化的理由很多，我們這裏只能舉其大概罷。

我們先從全盤西化的態度的趨向方面說起。

大約在鴉片戰爭以前，恐怕沒有人想到西化的必要，李之藻、楊廷筠、徐光啓一般名士，對於利瑪竇的天算，固願意效法，然與其想說導中國於西化，不如說是專爲學問上的好奇心，所以差不多整個中國還是醉生夢死於復古排外。自鴉片戰敗以後，中國屢受外人之壓迫，中國人逐漸知道排外是勢所不能，因爲西方文化的東漸，決非頑固不准外人來中國所能阻止。這種的覺悟我們於薛福成記胡林翼一段故事中可以見之。

有合肥人劉姓，嘗在胡文忠公爲戈什哈；嘗言楚軍之圍安慶也，文忠曾親往視師，策馬登龍山，瞻眄形勢，喜曰此處俯視安慶如在釜底，賊雖強不足平也。既復趨至江濱，忽見二洋船鼓輪西上，迅如奔馬，疾如飄風，文忠變色不語，勒馬回營，中途嘔血，幾至墮馬。文忠前已得疾，自是益篤，不數月薨。蓋粵賊之必滅，文忠已有成算；及見洋人之勢方熾，則膏肓之症，着手爲難，雖欲不變，而不可得矣。閻丹初尚書向在文忠幕府，每與文忠論及洋務，文忠輒搖手閉目，神色不怡者久之，曰，此非吾輩所能知也。

胡林翼死後，當時大臣名士最負盛譽的要算曾國藩。國藩不但覺悟到西洋文化勢力大，而且覺到中國非效法西洋不可。然他所謂西化，不外是西洋的機器。容純甫先生在其西學東漸記（原本英文本，乃容先生自傳中譯此名）有一段話，足以證明曾氏所欲採用之西洋文化，錄之於后：

> 數日後，總督果遣人召予。此次談論中，總督詢余曰：若以爲今日欲爲中國謀最有益最重要之事業，當從何處着手？總督此問，範圍至廣，頗耐吾人尋味，設余非於數夕前與友談論知有建立機器廠之議者，予此時必以教育計畫爲答，而命之爲最有益最重要之事矣。今既明知總督有建立機器廠之意，……於是余乃將教育計畫暫束之高閣，而以機器廠爲前提。

曾文正除了設立機器廠，還設立兵工學校。而對於留學生的遣派，均所贊成。他的兒子紀澤，也學習外國語言文字。然留學生之遣派，及兵工學校的設立，均不外爲採用機器文化的預備。國藩死後，繼國藩而在

當時所重的要算李鴻章。李氏對於各種洋務提倡較多，自他所謂洋務也不外是求所以強兵之術。他在答郭嵩燾書裏說：「……鄙人職在主兵，亦不得不考求兵法。……兵乃立國之要端。」然欲強兵，則兵器不能不講求，所以留學生之派送，亦不外求此

比較李鴻章的見解稍進一步者是郭嵩燾。郭氏出使倫敦，見聞較廣。他在寄李鴻章書裏說：「兵者末也。各種創制，皆立國之本也。中堂方主兵，故專意考求兵法。愚見所及，各省營制萬無可整頓之理，募勇又非能常也。……嵩燾欲令李丹崖攜帶出洋之官學生，改習相度煤鐵鍊冶諸法，及興修鐵路與電學，以求實用。」嵩燾的見解雖高於鴻章，然也注重於機器的西化。

到了張之洞主張中學為體，西學為用，其所包含的西學範圍，比李郭等所主張似為較廣。然張氏仍以中學為本，西學為末。張氏的勸學篇出版以後，當時人士多以為至言。然對於張氏做嚴刻之批評的，要算三水胡禮垣先生。胡氏著新政真詮內有勸學篇書後專為批評張氏的書而做。他說：

自同心至去毒，所謂內篇者，細思其自治之法，竟無一是處。由此以觀其外，則外篇雖有趨時之言，與泰西之法貌極相似者，苟倣而行，亦如無源之水，可立而待其涸；無根之木，可坐而見其枯。（新政真詮五編卷十七第十九頁）

他又說：

綜觀勸學外篇各論，其合於西法者不無一二，然皮之不存，毛將焉傳？以內篇諸說，蔽塞其中故也。是故由其內篇諸說而觀，則中國振興之機無由而興。雖然論必有其源說，必由其本，其所以顚倒錯亂，或不自知其非者，則以民權之理絕未明也。

觀了上面二段話，我們知道翼南已不像南皮之以中學爲本，西學爲末，而做再進一步的接受西化。他嘗說道：「中國之學西法，錯在不學其心，而但學其法。」這種一刀斷根的見解，則半世以後能言之的，還是寥寥無幾！但是胡氏之重心，却在於政治上的民權的介紹，而他所說的民權又不外是君主立憲。（胡氏以總統制爲民主制，而以民權爲君主立憲。）

胡氏的勸學篇書後著於光緒晚年。從光緒晚年到滿清傾覆，國人的言論的焦點，全注於君主立憲及民主立憲。主張革命者屬於後，反對革命者屬於前。後者固以滿清若能翻倒，則一切問題可立解決；前者也以爲君主立憲若能實行，中國也能興盛；但是事實上，清廷晚年，既宜佈立憲以遂前者之欲望，而革命成功，也實現後者之理想；然中國終不能反弱爲強者，由於國人不明白政治不外文化各方面之一方面，而且所謂民權論者，（指廣義而言）因爲欲遷就中國人之守舊頑固心理而求速效，於是穿鑿附會，以爲民權之說，本我國數千年前的固有制度。胡翼南之以君主立憲比之夏禹，民主比之堯舜，因此而贊賞堯舜之孔孟也把做提倡民權之哲人。結果是復古派有所藉口，而洪憲復辟層出不窮，而一般所謂苦心冥索，以求中國

的政治的西化也不可得，而所謂從政治上的改革推及於他方面的計畫也成畫餅。

對於這點的錯誤加以根本上糾正的要算民國四年後的新青年的著作者。他們對於孔家思想，極力反對。試看孔子平議，憲法與孔教，孔子之道與現代生活，吾人最後之覺悟等篇便能知道他們以為民主主義，是和孔家思想不能並立的。陳仲甫先生說：

> 要擁護那德先生便不得不反對孔教，貞節，舊倫理，舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生便不得不反對國粹，和舊文學。（新青年六卷一號第十頁本誌罪案之答辯書）

德先生就是民主主義。賽先生就是科學。我們看了這段話便能了然他們不但只要積極的提倡民主主義，還要提倡科學同時又要消極的去打倒孔家店。這樣的態度連了提倡孔子化的梁漱溟先生，也禁不止的贊道

> 從前人雖然想採用西方化，而對於自己根本的文化，沒有下澈底的攻擊，陳先生他們幾位的見解．實在見得很到，我們可以說是對的。

陳先生所反對的中國文化，是包括舊倫理，舊政治，舊藝術，舊宗教，舊文學。質言之：差不多是包括中國文化的全部分陳先生所欲推倒的舊文化的範圍固很廣，然在西洋文化的採用上，卻特別注重於德先生，

和賽先生。要擁護德先生和賽先生，固然不能不反對差不多包含全部的中國舊文化；然所謂西洋的德先生和賽先生，是不是也包括了西洋全部的文化呢？

在我們上面所引的本誌罪案之答辯書一文陳先生說：

大家平心細思，本誌除了擁護德賽二先生之外，還有別項罪案沒有呢？若是沒有，請你們不用專門非難本誌。要有氣力，要有膽量來反對德賽兩先生，才算是好漢，才算是根本辦法。

若是照這段話的語氣意想來看，陳先生所要的西化不外是民主主義和科學；除此以外，別沒所要，則陳先生所要的西化，恐怕非全部的西化。自然的，陳先生也許以爲這兩位先生是西洋文化的最重要最根本的，但是積極的主張接受全盤西化的工夫。陳先生還做不到。陳先生的在中國思想上能別開一個紀元，却在他根本的否認中國一切的孔教化，並非主張全盤西化。（註一）

陳先生後來的思想的變化，我們可以不必把來討論。但在同本誌罪案之答辯書發表那年，我們找得像下面一段宣言：

（註一）陳先生在再論孔教問題一文裏（新青年二卷五號）以爲旣以科學爲正軌，一切宗教皆在廢棄之列。照這樣看起來陳先生也許反對西洋的宗教。但在基督教與中國人一文（新青年七卷三號）卻表贊同的意見。

我們相信世界上的軍國主義，和金力主義，已經造了無窮的罪惡現在是應該拋棄的了！這種思想本來是歐戰方完了一種流行思想。歐洲人因爲感覺到戰爭的慘狀，而生出一種的反響。然這種反響我已說過是一種的心理的變態。歐洲人現在早已忘記了！無奈我們中國人也會上了歐洲人的當。我並非是主張軍國主義和金力主義，而出此言，我不外是就事言事。原來所謂近代軍國主義和金力主義，都是和賽先生有了密切的關係。他們不外是西洋文化的各方面之二方面罷。要是賽先生爲歐西近代一切文化的母體，那麼軍先生和金先生是他所製造出來的，至少是他所贊助的。陳先生在他的吾人最後的覺悟一文裏豈不是要拋棄我們數千年來的萎靡不振的舊國家，而建設一個新國家嗎？這種新國家是不是要和世界各國處於同等的地位呢？要是的，那麼我們照舊的萎靡不振，可以不可以生存呢？就使我們而覺到軍國主義金力主義是不好的東西，然因爲了世界各國的軍國主義和金力主義的猖獗，我們愈要有軍國和金力主義去防備他，去抵抗他。設使我們以爲軍國主義和金力主義產生出不少罪惡來，所以要反對，那麼賽先生和德先生也造出不少罪惡來，那麼吾們也不要德賽兩先生了。結果我們只好再提倡提倡孔子之道罷。其實要是我們覺得中國的文化是不適時需，西洋文化是合用了，孔子之道是不好了，賽先生是好了，那麼要享受賽先生的利益，應當要受受賽先生發脾氣時所給我們的虧。比方：要是我們覺得單輪手車是太不合用無人道，而要坐火車，那麼吾們應當預備火車也許跑得太速，而出軌，以致生命的危險

要是吾們絕對要火車公司去擔保的確沒有半點危險，而像坐單輪車一樣的兩脚時時可以到地，火車公司一定勸我們道你只好坐單輪車罷，不要來乘火車。

歐戰後所給中國人一種反響，實在是利害得很。所謂精神救國，所謂西洋文化的崩壞，所謂東方文化的復興，形形色色，舉不勝舉，而比較頭腦清楚的文士名流，也只會說什麼東方的精神文化和西方的物質文化相調和。這種論調顯然是開倒車，顯然是比不上民七八年間的新青年。

對於這種開倒車而施以攻擊的，也有其人；而尤以胡適之先生及林語堂先生們為透切。我們為篇幅起見，專把胡先生的意見來討論。胡先生的重要著作要算他的我們對於西洋近代文明的態度一文。這篇文章的影響如何，我們未得而知。但是廣告方面的力量很大。後來他在胡適文選裏介紹我自己的思想一文，更作簡短而很有力量的表示。他說：

> 我很不客氣的指摘我們的東方文明，很熱烈的頌揚西洋的近代文明。
>
> 人們常說東方文明是精神文明，西方文明是物質文明，或唯物的文明；這是有誇大狂的妄人捏造出來的謠言，用來遮掩我們的羞臉的。其實一切文明都有物質和精神的兩部分。材料是物質的，而運用材料的心思才智都是精神的。（這一點最好看林語堂先生在中學生（一九三〇年）第二號所發表的機器與精神）

胡先生又說：

少年的朋友們，現在有一些妄人，要煽動你們的誇大狂，天天要你們相信中國的舊文化比任何國高，中國的舊道德比任何國好；還有一些不會出國門的愚人，鼓起喉嚨對你們喊道：往東走！往東走！西方的這套把戲是行不通了！我要對你們說：不要上他們的當，不要拿耳朶當眼睛，睜開眼睛看看自己，再看看世界。我們如果還想把這個國家整頓起來，如果還希望這個民族在世界上佔了一個地位，——只有一條生路，就是我們自己要認錯，我們必須承認自己百事不如人；不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。

這樣的議論，在我們的出版界是不能多得的。他比陳仲甫先生的見解還進了一步。胡先生在這裏雖不明說全盤接受西洋文化，然所謂「百事不如人」正和我們的全盤西化相差沒有幾多。假使胡先生這話是代表整個胡先生，那麼我們不能不佩服他是我們一位最好的醫師。不過假使整個胡先生是在胡先生一切的言論裏找出，那麼我們免不得要懷疑胡先生對於整個西洋近代文化，是否熱烈的去頌揚，而對於整個東方文化，是否不客氣的指摘。

胡先生以為西洋文化的第一特色是科學，（看我們對於西洋近代文明的態度。）在許梁漱溟的東西文化及其哲學一文他以德賽二先生為西洋文化的特色。）然而胡先生却處處表示近數百年來的中國

學問，是合乎科學的方法。胡先生曾說過：

一千年的黑暗時代，逐漸過去之後，才有兩宋的中興。宋學是從中古宗教裏滾出來的。程頤朱熹一派，認定格物致知的基本方法，大膽的疑古，小心的考證，十分明顯的表示一種「嚴刻的理智態度走科學的路。」這個風氣一開，中間雖有陸王的反科學的有力運動，終不能阻止這個科學的路重現，而大盛於最近的三百年。這三百年的學術，自顧炎武閻若璩，以至戴震、崔述、王念孫、王引之，以至孫詒讓、章炳麟，我們決不能不說是「嚴刻的理智態度走科學的路。」

我讀東西學術接觸史曾發生過一個疑問，這就是這三百年來的學問的工夫稍合於科學方法，而又正合於西洋科學輸入中國的時期，究竟這兩件東西有沒有關係呢？正確的證據固然是不易多找，然有理的假設，每每使我相信他們有了不小的關係。原來中國人的排外及門戶意見最深，受了人家的影響，却還是閉口不說。我上面所舉的陸象山，就是一例。又像戴震的思想與西洋思想相合之處甚多，然偏偏要說出自孔子。因此之故，我將以這疑問暫做爲肯定，——就是這三百年來的科學方法是受過西洋的影響——以爲研究的假設不過胡先生在這處說，這種科學的方法，是始自程頤朱熹，顯然是中國的固有東西。這一點至少是胡先生的意見。假使大家都是科學方法，至多只有程度上的差異，沒有性質的不同。但是爲什麼這麼久長的科學方法，除了用以鑑別古董外，沒有發生他種效力？西洋物質文化的發達，完全靠於科學，要

是中國自己已有了科學，爲什麼在物質文化上沒有半點影響！

其次在胡先生所著的中國哲學史大綱的導言裏，我們找出下面一段話：

世界上的哲學大概可分爲東西兩支。東支又分印度中國兩系。西支也分希臘猶太兩系。初起的時候，這四系都可算作獨立發生的。到了漢以後，猶太系加入希臘系，成了歐洲中古的哲學。印度系加入中國系，成了中國中古的哲學。到了近代，印度系的勢力漸衰，儒家復起，遂產生了中國近世的哲學，歷宋元明清直到於今。歐洲的思想，漸漸脫離了猶太的勢力，遂產生歐洲的近世哲學。到了今日，這二大支的哲學互相接觸，互相影響。五十年後，或一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知。

我是從民國十四年的第十一版抄出來。胡先生有了一篇再版序，他聲明有點見解，本想改正。他是指那一點，我們未得而知。但是再序是民國八年寫的，我閱梁漱溟先生的東西文化及其哲學對於胡先生這段話，曾提出嚴重的抗議（第十八頁）胡先生在十一年（？）的評梁漱溟先生東西文化及其哲學一文，却沒有一言提及。也許胡先生對於上面一段話，還是負責。但是胡先生而果負責，那麼胡先生所說的西化，不外是部分的西化，非全盤的西化。其實中國的哲學是與中國的文化有很密切的關係，若是中國的哲學能和西洋哲學相接觸，而產生世界哲學，則其與一般所謂東西文化接觸，而產生世界文化，相去幾何呢？（註一）

總括上面的話來看，我們覺得中國人這六七十年來對於西洋文化的態度，的確有不少的變更。把曾國藩來和李鴻章的西洋文化的見解來比較，相差固然有限，然把胡林翼來和胡適之先生相比一比，卻有天淵之別。這是無論是誰，都要承認的。

自然的，假使我們對於胡適之先生的批評是不錯，則主張全盤西化的人，還是不易找得。然從曾國藩張之洞一般的西洋文化的觀念的逐漸從很小的範圍，而趨到較大的範圍，從枝末的採用主張，而到根本的採用的主張，則全盤西化的主張是一種必然的趨勢。

我們已指出他們的錯誤。其實他們之中能夠知其錯誤，並非沒有人，我們且看看罷。

甲午喪師，舉國震動。年少氣盛之士，疾首扼腕，言維新變法，而疆吏若李鴻章張之洞輩亦稍稍和之。而其流行語則有所謂中學爲體，西學爲用者，張之洞最樂道之，而舉國以爲至言。蓋當時之人，絕不承認歐美人除能製造能測量能駕駛能操練之外，更有其他學問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。康有爲梁啓超譚嗣同輩，則生育於此種學問飢荒之環境中，冥想枯索，欲以構成一種不中不西，卽中卽西之新學派，而已爲時代所不容。蓋固有之舊思想既深根固蒂，而外來之新思想，又來源

(注一) 此外關於胡先生對於西洋文化他方面，如宗教態度，尙有多少商量之處。

淺鮮沒而易竭，其支絀滅裂，固宜然也。

這是梁任公清代學術概論裏的一段話。十年前的梁先生已見到這層。今後的我們，假使不痛定思痛去變換態度，則過二三十年後，恐怕也只會自悔道：「深根固蒂」沒有法子了！

六七十年來的西化的錯誤，本來是在於遲疑不決的態度。俾士麥老早說過；中國和日本的競爭，日本必勝，中國必敗，因為日本到歐洲來的人，討論各種學術，講求政治原理，謀回國做根本的改造；中國人到歐洲來的，祇問某廠的船礮造得如何，價值如何，買了回去就算了。

二

態度上的西化，既如上面所說；事實上的西化，又怎麼樣呢？歷史告訴我們，中西文化的接觸，是始於景教的傳入；然當時不但因交通的不便而阻止其滋長，且歐洲當時的文化，並不大高於中國，所以她的命運，不久斷絕。元時，天主教也傳入，但當時的歐洲，仍是醉夢於中世紀的基督教統治之下，加以元初天主教徒之來華，與其說是為傳教，不如說是探元朝的虛實，以及勸元帝停止西侵；讀過（Friar John of Plan de Carpini）一二四五——一二四七東來的遊記者，當能了解。況且十三世紀的歐洲文化，並無進步於景教東來時的歐洲文化，所以這次東來，結果也無異於景教。

十五世紀的歐洲則不然。她已朝向新文化的路。她已逐漸脫離中世紀的烏煙瘴氣。她正像旭日初升，如花初發。地球是四方的學說，已經打破。航海家已不再畏懼駛船到地之盡處，不復再還。科學的種子，已出了萌芽。這時的歐洲是一個新歐洲，而非中世紀的歐洲。

在這種環境之下，西洋人開始和我們做海道的交通，而開東西文化接觸的先河。西洋人從海道而來中國的，是一五一六年的葡人伯斯特羅(Perestrello)。繼伯斯特羅而起者為安德來德(Andrade)於一五一七年至上川島，及同年葡人馬加來哈(Mascarenhas)至福建。這般東來的先鋒的目的，本來是在於商業上的贏利，但是商業上的往來日繁，宗教的輸入遂因之而發生。(Francis Xavier)雖不得志而卒於上川島(一五五二)，然繼他而起者像利瑪竇(一五七九)却在中國的文化上影響不少。利瑪竇在廣東時的信徒雖不多，然在北京却有很好的成績。此後教士之逐漸增加，信徒的日多，聖經的傳佈，教堂的建設，在其最盛之時。教堂之建設在廣東有了七所，江南百餘所。一六六三年十八省的信徒約在十四五萬，而一六九六年單在北京受洗禮者，也有了六百三十八。

十八世紀以後，因為政府之禁止傳教事業，表面上固若失敗，然根蒂已深。至了十九世紀初葉，新教又逐漸趨入。此後基督教在中國的勢力，漫延全國，我人縱不贊成這種宗教，然而事實上的基督教化，是沒有可疑的。

但是一般教士最初於西洋文化的輸入，而貢獻於中國的，與其說是宗教方面，不如說是科學方面。而這時的科學最重要的，却是天文算術。據說利瑪竇在韶州時已與其弟子譯述幾何原本。後來在北京，得了中國人士之贊助，於算術上的翻譯，更因之而增。至於天文上的曆法的推算的精確，且爲政府所採用。我們試看楊光先之恢復古曆的錯誤，不但自己因而入獄，則滿廷羣臣，也覺得西法之當採，以及光先的錯誤。

除了天算以外，西洋的兵器像銃礮也已爲明末政府所採用。不過兵器及機器的需要及機器廠的設備，特別盛於洪楊亂後。同治四年（一八六五）設江南機器製造局於上海，五年奏設輪船製造廠於福建，九年設機器製造局於天津，十一年派選學生留美，請開煤鐵礦設輪船招商局。到了光緒元年的籌辦鐵甲兵船，請設洋學局於各省分格致測算輿圖火輪機器兵法礮法化學電學諸科。從此以後，一切的建設，像電報局，開礦務，均是西化的表徵。

在教育方面，所謂廢除科舉，設立學校；在政治方面的派大臣出洋考察政治，請洋人顧問，均是實行西化的表示。到了現在，所謂教育及政治上的西洋化，差不多處處都可以指出。其實不但是政治教育已受了不少的西化，就是在思想哲學方面我們也要西洋化。外國的學者像杜威羅素我們也請過來演講，連了所謂以文載道的中國人逐漸且覺到在文學上不如西洋人，所以西洋文學上的介紹和翻譯，也逐漸的增加起來。

上面的敍述，當然是太過簡單。然也可以給我們一個印象：這就是中國在事實上是趨於全盤接受西洋文化。不過三百年來的西化，終不見得中國的文化能夠和各國立於對抗的地位，是因中國人不願去誠心誠意來接受西洋文化的全部，而只求目前的部分的西洋文化。比方張之洞未嘗不覺到採用西法的必要，然又要保存中學以爲根本；未嘗不知西洋文化勝於日本文化，然又要勸人留學西洋不如留學東洋，這種的不徹底和非全盤的西洋化，結果是養出不中不西卽中卽西的梁任公一班學者。學問上固是如此，全部文化亦何莫不然？其實文化是沒有東西之分，要是我們覺得人家的文化是優高過我們，是適用過我們，我們去學人家，已恐做不到，何況還要把有限的光陰腦力去穿鑽這已成陳述的古董！

三

要是理論上和事實上中國已趨於全盤西化的解釋，尙不能給我們以充分的明瞭，則全盤西化的必要，至少還有下面二個理由：

(1)歐洲近代文化的確比我們進步得多。

(2)西洋的現代文化，無論我們喜歡不喜歡，牠是現世的趨勢。

想對於第一的理由有充分的明瞭，最好把西洋文化的發展，和中國的文化的發展比較來看。周秦時

代的中國文化，比之古代希臘的文化，沒有什麼愧色，這是一般人所承認的。漢朝統一以後，中國文化遂走入黑暗時代；然歐洲在中世紀的趨向，正像漢以後的中國。中世紀的歐洲和漢以後中國的文化的異點，從大體來說，前者深染宗教彩色，後者偏於倫理；然而文化的性質，不但只包含宗教或倫理，而且包含了政治和其他方面。我們所謂深染宗教彩色，或倫理彩色，不外是指其文化的趨向的重心所在罷。

但是歐洲的宗教彩色雖濃，歐洲中世紀的宗教和政治自始至終，成爲對峙的勢力。中國的政始道德卻互相利用；儒家給專制君主以統治的理論，而專制君主又給儒者以實力的保護和宣傳這二者調和起來，所以延長的時間較久，而其勢力也大。反之在歐洲政教分開，差不多是中世紀最流行的觀念；他們的意見：是教會所應管理的事是精神的，(Spiritual)，而皇帝所應管理的事是世俗的（Temporal），他們各人有各人的範圍而不能踰越。我們以爲事實上政教的關係是很密切的，正像我們上面所說的文化的各方面的密切關係而不能分開，理論上若硬要把他們來分開，結果是使二者互相衝突，歐洲中世紀的政教的衝突的原因，未嘗不因此。

所以從一方面看去，歐洲的中世紀，固然與漢以後的中國相像，然他們究有異處。專從文化的各方面來比較，中國固然不下於歐洲，然從文化發展的目的上看，歐洲的確已佔了優勢。其實，我們可以說中世紀的歐洲文化，也是我們所謂文化過渡時代，因爲所謂中世紀的歐洲文化，並非歐洲那一部分的國有文化，

而是希臘、羅馬、希伯來三種聯合的文化。希臘的文化的特性是偏於倫理方面，希伯來是宗教方面，羅馬是統治世界的帝國。設使最初一般教父，而始終絕對主張政教合一，中世紀的歐洲，也許成爲教會式的帝國；無奈他們總趨於政教分離的主張，結果是政教的合一，是到了十四五世紀後纔能實現。加以政教未趨一以前，歐洲文化又得了十字軍的東征，和元朝的西侵，而和東方文化相接觸。反之，在我們中國，自三代以下，都自成一種系統。佛教的侵入，固有不少的影響，然中國人的脾胃已存着老莊的氣味，所以佛教之來，既非大異，也沒有什麼利害的衝突。

歐洲因爲了常常和外界文化接觸，及內部的特殊環境，而時換新局面，所以他的文化裏所含的各種特性較多，而改變也易。我們試讀歐洲史，而見其像我們中國人對於外來文化那樣排除藐視的，能有幾人？我們的文化，所以到這樣單調，和停滯，不外是不願去學他人。所以從東西文化發展上看去，不但這兩三百年來我們樣樣的進步，沒有人家這麼快，何況三二百年前的西洋所佔的位置，已比我們好得多？文化本來是變化的，而且應時時變化，停而不變，還能叫做什麼化呢？

假使文化發展上的比較，尚不能徹底使我們明白歐洲文化的確比我們的文化爲優，我們再把文化的成分來分析而比較，則我們所得的結論也是一樣。

衣、食、住差不多是人生物質生活的要件。沒有到外國的人，也許不覺得我們的生活的簡陋，然一到外

國的人，總免不得要覺到我們自己的生活，若不客氣來說一句，還是未完全開化的生活。「歐洲沒有窮人」，一位住在歐洲好多年的朋友有一次這樣的對我說。其實，我們若看歐洲報紙，見得歐人天天都在那邊說得他們的窮況，何等利害，然而平心來說：歐人所謂窮，是沒有舒服，中國人的窮，是窮到非人的生活。我們不要遠跑，只在上海、北京、廣州，附近的地方看看，便能了然，這些的人，一天二餐還沒法子去弄好，說什麼來和歐洲人比較？

這不過是從經濟方面來說，我們若從農、工、商業來看，那麼我們比諸西洋人，更有天淵之別。說起農業，中國現在有什麼出產是值得和世界相媲美的呢？說起工業，一個這麼大的廣州，數不出五枝烟筒，比起從比利時而入德境以至柏林的那條路的數不盡的工廠，有什麼分別呢？說起商業，中國人不但沒有法子去在世界市場上競逐，連了國內也比不上外人！

若把政治教育以及他方面的情況來和西洋比較，我們實在說不出來。我們要和西洋比較科學嗎？交通嗎？出版物嗎？哲學嗎？其實連了所謂禮教之邦的中國道德，和西洋道德比較起來也只有愧色。所以西洋文化之侵於中國，不但只有歷史上的證明，就是從文化成分的各方面來看，也是一樣。

應該全盤接受西洋文化的第一理由，略如上說，現在可以解釋第二個理由。西洋文化是世界文化的趨勢。質言之，西洋文化在今日，就是世界文化。我們不要在這個世界生活則已，要是要了，則除了去適應這

種趨勢外，只有束手待斃。我們試想，設使我們而始終像王壬秋義和團那樣頑固，現在的中國又要怎麼樣呢？

試看美國的印第安人，爲什麼到這田地呢？照我的意見，不外是不願去接受新時代的文化，而要保存他們自己的文化，結果不但他們的文化保存不住，連了他們自己也保存不住。反之，美國的黑人，能夠蒸蒸日上，不外是能夠適應新時代的文化。平心來說，美國白種人之仇視及壓迫黑人，比諸印第安人利害得多，然一則以存，以盛；一則以衰，以滅；這種例子，可爲吾國一般躊躇不願全盤接受西洋文化的良劑，我們試想假使一個黑人願爲美國人照舊的做奴隸，而不願努力去同白種人作同樣的生活，我們必定看不起他。然一個中國不願去接受現代趨勢的西洋文化，而要保留過去的文化，從一個旁觀人來看起來，他必定說道：其異於奴隸者幾希？

其實要是我們看看我國的黎人苗人的歷史，已足爲我們殷鑑。比方：在海南數百年來，耗過無數金錢，費過無數頭顱，去征伐黎人，然到今，我們一談到海南，總會談到扶黎救黎。其原因也不外是因爲黎人不願接受我們的文化，結果他們的情況日弄日壞。我們若不痛改前非，則後之視今，恐猶今之視昔。

我們已解釋全盤採納西洋文化的必要，我們現在可以將一般反對這種主張的人的意見，略爲說明，以爲本章的結論。

反對全盤採納西洋文化的人，以爲每一民族有一民族之文化，所以文化成爲民族的生命。他們的結論是：文化亡，則民族亡。這種意見的錯誤，是在於不明瞭文化乃人類的創造品，民族的精神，固然可於文化中見之，然他的眞諦，並不在於保存文化，而在於創造文化。過去的文化是過去人的創造品，時境變了，我們應當隨着時境而創造新文化，否則我們的民族，只有衰弱，只有淪亡。

又有些人以爲全盤採用西洋文化，就使民族不至於淪亡，然我們何忍把祖宗之創業，置於淪亡而不取。我們的回答是：全盤採用西洋文化，決不會生出這種結果，因爲固有的文化乃文化發展史上一部分。固有的文化固不適用於現在，然在歷史上的位置，却不因之而消滅。就使我們中國人而不顧及，西洋人也會注意。因爲他是世界文化歷史的一部分。十七世紀的歐洲學者，也許寫世界史，而不包括中國史，然二十世紀的歷史家，若對於中國歷史沒有相當的了解，他決不敢去寫世界史。況且我們已說過，文化是變化的，我們祖宗曾經結繩以記事，我們用了文字，已是變化，我們若一定要保存祖宗的創業，吾們何不再結繩以記事？

又有些人說，西洋人曾竭力去提倡東方文化，難道中國人不要提倡自己文化嗎？我們以爲西方人提

倡東方化，是西方人的事，東方人要西化，是東方人的責任。其實西方人之於東方文化的研究，正像他們研究非洲土人的文化一樣。難道西方人去研究非洲土人的文化，是要提倡非洲文化嗎？

反對全盤西化的人的理由，當不止此，然其淺陋，也可以見其大概了。

第六章　近代文化的主力

十餘年前李大釗先生在其所著東西文明根本之異點一文裏，劈頭就說道：（民國七年七月言治季刊）

東西文明有根本不同之點，卽東洋文明主靜，西洋文明主動是也。從這根本的差異上再推衍到他種差異，據李先生的意見，則東方文化和西方文化，又有了下面的不同之點：

一爲自然的，一爲人爲的；一爲安息的，一爲戰爭的；一爲消極的，一爲積極的；一爲依賴的，一爲獨立的；一爲苟安的，一爲突進的；一爲因襲的，一爲創造的；一爲保守的，一爲進步的；一爲直覺的，一爲理智的；一爲空想的，一爲體驗的；一爲藝術的，一爲科學的；一爲精神的，一爲物質的；一爲靈的，一爲肉的；一爲向天的，一爲立地的；一爲自然支配人間的，一爲人間征服自然的。

我們在第一章裏已經說明，一切文化都是動的；所以文化的特性是變動。因爲一切文化都是動的所以把動與靜來做某二種文化的根本差異，不但不妥當，抑且不通，因爲世界沒有靜的文化。文化之所以形

成，固是賴於動，文化之由一代傳到第二代，也賴於動。比方：言語是一種文化，言語的創造及發展，當然是賴於動力。後代的人，學習言語，也是要賴動力。又比方：一種建築，她的最初創造，固賴於動力，但是我們若要照樣的絲毫都不改變而再造一座，也免不得要動力。世間只有已經消滅及只能放在博物院來作古董，而完全不適我們的需要的文化，纔可以叫做靜的文化。（參看第三章第三節）

所謂根本上的動靜的文化的差異，既不能成立，就是從這種根本的差異，而推衍出的各種差異，也是不妥當的。比方：李先生說：東方的文化爲自然的文化，西方的文化爲人爲的文化，這也是一個大錯誤。一切文化，都是人爲；文化而是自然的，安能叫做文化？又如李先生說一爲因襲，一爲創造，也是說得不通。一切文化都是創造的，除非吾們承認這些文化是神所給與我們，纔能說不是人類的創造品。她的起源固非人類所創造，然人類若欲因襲而傳之後代而爲目前的需要，人類也要他們自己照樣的去造做出來纔好。所以因襲並非坐而享受，並非無須造作；所謂因襲，不外是我們不加不減照樣的去做前人所做的東西罷。

所以這樣的來分別東西文化的異同，我們應當不要忘記至多只有程度的差異，沒有種類上的差異。其實，文化本身上只有程度的差異，而沒有種類的不同。所以我們認定像傖父君在其靜的文明與動的文明一文裏所說下面一段話，是錯誤了文化的根本觀念。

蓋吾人意見，以爲西洋文明與吾國固有之文明，乃性質之異，而非程度之差，而吾國固有之文明，

正足以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮。

這是心理變態的東方人的自慰話，這是東方人的誇大狂！

總而言之，文化本身上既只有程度的差異，沒有種類上的不同，把某個圈團的文化，來和別的圈團的文化，來尋出根本上的性質不同，是決不能給我們以澈底的了解。我們若要明白東西文化的差別，只能於程度上觀察。但是文化的程度上的差異，不但是限於中國文化，和西洋的比較；就是現代的西洋文化，和中世紀的西洋文化，也有這種的不同。其實，殷商時代的中國的文化，與周秦的文化，若把來比較起來，也非沒有這種的差異，

我們已經說過，周秦時代的中國文化，並不低下於歐洲古代的希臘文化，而中世紀的西洋文化，也不見高於漢以後的中國文化。這是專就文化本身的實在情況來說，而非其發展的目的和趨向方來看。然從十五六世紀以後，歐洲的文化遂起了重大的變化，而成為近代的西洋文化。這種文化，因為牠是世界文化的趨勢，沒其目前的需要。所以我們叫做近代文化。本章所謂的近代文化，就是此意。從文化的根本觀念的研究的成分的分析來看，現代各種普通的文化特質，在中世紀或古代並非沒有，然就文化的程度或量的方面來看，則中世紀的歐洲文化，或所謂中國的固有文化，若把來和現代的西洋的文化比較，則其差別則正有天壤之殊。質言之，現代的歐洲文化，把來和十二世紀的文化的差異，與十二世紀的文化，把來和四五

世紀的差異，則現代之異於十二世紀，比之十二世紀之與四五世紀的差別，太利害了。然而爲什麼現代西洋文化，和中世紀的文化的懸殊，到這麼利害呢？換言之，近代文化的變換爲什麼到這樣利害呢？

要解答這問題，我們又不能不從文化的根本的觀念上着想。我們已說過，文化是人類適應時代環境以滿足其生活的努力的工具和結果，所以文化是人類的創造品，而人類創造文化的成績的程度如何，又要靠着人類的努力如何。坐着不動，而對於世間一切，都沒有振作的念頭的人，不但不會創造新文化出來，連了舊文化也保存不住。這一層我們可以設一個最平常的例子來說明。比方：一個人辛苦的去置了一種產業，或是賺了百萬家財，這種家財和產業，假使他的子孫，不努力去發展，而增加其產業財產，或是不努力去維持，則坐食江山，不但發展不來，保存也是不住，結果是家財蕩盡。文化也是這樣。我們祖宗二千年前所創造的文化，在今日能够在二千年後留傳者，並非什麼祖宗「在天之靈」「賜福後世」，而是我們自己的努力的造作，而非祖宗的努力。祖宗已在二千年前死去，他怎能爲二千年後的子孫努力呢？

所以每一代的文化，都賴每一代的人的努力擴張和更新。更新固要我們的努力，保存因襲也要我們自己去努力。其實我們所謂固有文化的總和，決非一個祖宗造出來，也非一代的祖宗造出來。因爲牠不是一個祖宗造出來，我們專只去崇拜這個祖宗，是我們對不起別的祖宗。因爲牠不是一代的祖宗造出來，我們只去崇拜一代的祖宗，是對不起別代的祖宗。

我們讀歷史的傳說聽說燧人教民鑽木取火，而開熟食之紀元。所以談起熟食，要謝謝燧人。然歷史的傳說又告訴我們：神農教民耕稼，難道我們只會崇拜取火的燧人而不崇拜耕稼的神農嗎？我們讀中國史，知道漢朝注重經學，宋朝注重理學，難道我們只曉得宋學是我們祖宗的創業，漢學却不是祖宗的遺業嗎？然而這種的覺悟和認識，若放大起來，而應用到文化的各方面，則所謂排除異已的觀念，決不能存在。而我們的思想及生活方式，決不能任何一人及一代所壟斷，所以我們若承認這個整個文化，是並非一人一代所造成，則我們不得不承認這個文化。

並非一人一代的努力。

牠既不是某一人或某一代的努力，則每一個人都有變換這一種文化，和創造新的文化的責任，而使每一代的文化，都應該比前一代的文化進一步，與高一級。

這種每一人的責任心的認識和覺悟，就是個性的認識和覺悟；而每一人都努力去擔負這種責任，則個性必定尊重，必定發展。主張尊重和發展個性的學說，是

個人主義。

這種的個人主義，在古代希臘的哲人，也主張過。他們的流行語，是個人是萬物萬事之量。他們對於個人的地位，極力提高，而使個人能夠在文化上有所貢獻。卡士曼(Cushman)在其所著的西洋哲學史裏說

這些哲人，是直接引起希臘文化上的變動的人。他們是希臘啓明時期的中堅。這些哲人與希臘文化的重要關係至黑格兒而始大白，從前的歷史家，都不大視他們。（看瞿譯上冊第五九頁）到了蘇格拉底把哲人的個人是萬事萬物之量，改爲人類全體爲萬物之量，而他的弟子柏拉圖，及柏拉圖的弟子亞里士多德更張大其說，個人主義，因之而衰。照柏氏的意見，社會國家及文化的發生，是因爲人類天然的需要，而且社會國家的發生，是先於個人。所以惟有在社會國家裏，纔能有個人存在的餘地。結果，個人不外是社會國家的附屬品。同樣，亞里士多德也覺得社會國家是先於個人，而且重要於個人，因爲他以爲國家是一個整的個體，而包括文化的一切，個體不過是國家的一部分，正像一個人，假設他全個身體已毀壞，則他的腳手，也不能存。其實個人不外是國家的一種工具，用以促進國家的目的罷。

羅馬時代的初年，據說每一個人都有每一個人的主權。但是羅馬逐漸的成爲帝國，帝皇的權力，日日增加，而個人的自由，也逐漸的喪失。到了中世紀的時代，個性簡直是沒有法子去發展。一切的威權，都是在上帝手裏。一切的文化，像政府，像法律等，都是上帝的創造品。上帝不但是萬能，而且是萬有。在中世紀的人們，不論是教父，無論是帝王，沒有不承認這個上帝的存在，沒有不遵守上帝的命令。

但是上帝究竟是超乎這世界的，他並不親身的降世來治理一切，他也不親口的發出命令。他的命令，他的所有，是賴著他的代表，他的使者，來代他說明，代他管理。但是那一個是他的使者呢？教父的回答是教

會而一般帝王的親信，却說是帝王。然而無論屬那一個，從個人方面看去，他們總是個人主義的窒礙品。要是人們承認教會是地上的天國，上帝的使館，則教皇所說一切，就是上帝的意旨。要是人們承認帝皇是上帝的治人間的使者，則帝皇一切的動作，都是上帝的動作。

但是中世紀的世界，照一般最流行的觀念來說是二元的世界。他們的信仰是，關於人生一切的精神事情，是應當給與教會。而關於人生一切的俗事，是應當給與帝王去管理。世俗和精神二件事，從文化的立脚場看去，不但是有了密切的關係，簡直是分開不來。他們硬要把來分開，結果是教皇和帝皇的爭執，成爲中世紀的流行現象，而這時代的個人，終沒有法子去超脫這二種勢力之下。因爲他們既承認上帝的威權是絕對的，則上帝的使者的威權，也是絕對的，而所謂絕對的信仰和服從上帝，也不外是絕對信仰和服他的使者。

我們應當承認在九、十及十一世紀，是教會勢力澎漲的時代。但是正因爲了這個原故，而使教會勢力的崩痕露出來。設使教會而能自足的不超過帝王的威權，二者互相扶携，則中世紀的世界，也許延長至現在，而歐洲今日的文化，也許不會進步這麼利害。像我們中國一樣的保存其單調文化，至於近代。但是教會因一方面欲把在原則上自己所承認的帝皇的威權，搜到自己的手裏，而成爲自己打自己的嘴巴，致失自己的信仰。一方面又因十字軍的東征，和元朝的西侵，而成了一種新局面。這二面都可以說是促成近代個

人主義的主因。

這種個人主義，又是西洋近代文化的主力。

我們已說過，教父自己承認關於治理一切俗事的威權，是應該在帝王手裏，而關於精神的事情，是應該屬於教會。這種見解，是最初的教父所共認的。他們的根據是耶穌曾說過：我的國家是在天。然而最初教會的人們，也因爲基督教是羅馬所視爲異教，他們這時的願望，不外是要求教會的脫離於帝國統治之下。羅馬崩裂，教會權勢日日增加，一般教皇，遂做進一步的要求，以爲教會是神聖機關，不受帝王之管理，而可以脫離帝國，然帝國却不能脫離教會而獨立，因爲教會於神聖事業之外，還可以管理俗事。這樣一來，教會遂想抱攬一切，其結果是連了君主像關於婚姻事情，也要受教會的管理。因爲教會太猖獗了，免不得發生種種反響，結果是發生出十四世紀的（Avignon）的把戲。好堂皇的教皇，有些歷史家說，被了法國的君主放入衣袋裏了！

教會統治全歐的計劃，既已成了夢想，阻止歐洲個性發展一個大窒物，已逐漸崩墜。我們還不要忘記，教會的勢力固消滅，帝王的權力又繼之而起。帝王像教皇一樣的說他是上帝的使者，他的命令，就是上帝的命令。到了十六世紀之末，及十七世紀之初，像英國皇帝詹姆士第一更進一步來說：所有的君主，都是上帝。然而君主勢力澎漲的時候，也是個人主義萌芽的時候，因爲君主若壓迫太甚，則個人不得不起而反抗。

其實宗教的改革，已經推翻千餘年來以教會爲上帝的使館的觀念，而返到個人與上帝可以直接交通。所謂個人與上帝可以直接交通，就是反對教會所壟斷的上帝意旨。上帝既實在是尋不見的東西，教會的意旨就是上帝的意旨。現在個人既能和上帝直接交通，直接承受上帝意旨，則個人之意旨，就是上帝之意旨。所以宗教改革，不但是只推翻教會專制，其實是連了信仰上帝也成了問題，而結果是：

信仰自己。

這種信仰自己的觀念一發生，不但是教會統治，自然崩墜，就是君主專制，也要崩墜。因爲君主就是上帝的使者的觀念既打破，君主是上帝的謊話，也要打破。因爲人人都是上帝了，要把君主的上帝，去壓迫他人的上帝，是等於上帝自己壓迫自己。這是絕對沒有的事。因此，政治上的個性自由，也因之而生。

上面是說教會想統治一切的精神和俗事，而激引教會的崩墜，和宗教上的個性信仰自由，再由宗教上的自由引起政治上的個性自由。我們現在再說十字軍的東征，和元朝的西侵，而引起現代的個人主義。

十字軍的發生，也可以說是由於教會的統治和侵略的欲望，教會不但是在歐洲內都要統治一切，且要伸手到外邊去。因此遂號召十字軍去東征，從拯救聖地方面來說，十字軍東征的目的，本已達到，但從他方面看起來，教會的勢力，却因此而喪失不少。第一，因爲十字軍的東征，在歐洲一般的忠實信徒，都被殺死不少，致教會失了不少精華。第二，沒有從軍而留在歐洲的人們，是表示他們對於宗教的信仰，沒有這般從

軍者那樣熱烈和忠心，其實他們也許是教會的仇敵，現在教會的強有力者既皆效力疆場，正是他們發展一個好機會。這個機會，一方面使他們能做強有力的組織，以對抗教會的壓迫，一方面可以使他們的個性上逐漸發展，而引起後來的個人主義。

至於元朝的西侵之影響於歐洲人的個性發展上，也很明白。據一般歷史家的意見：中國的印刷，火藥，及指南針之輸入歐洲，是在元帝西侵的時候。印刷的影響是：打破教會教士及貴族壟斷智識界，而使書冊文字流傳於民間，其結果是思想上得以解放，而脫離教會和貴族的統治思想。火藥的影響是：打破武士制度，使部落的貴族的勢力減少，而輸之於平民，以開民治的途徑。指南針的影響是：使航海家能夠遠渡重洋，而闢新世界。這些的影響，不過只述其重要者，其實元朝的西侵，而使全歐震動，對於歐洲人的狹見打破不少，而對於個人個性的發展上，如冒險東遊，可以叫做個人主義發展的原因。

我們已經說過個人主義是近代西洋文化發展的主因，因為惟有解放個人一切的解放和壓迫，然後各個人始能盡量去發揮個人的才能。文化的創造和發展，是賴於各個人的才能和努力。設使在某一個文化圈圍裏，個個人都努力來盡量發揮其才能，則這個文化圈圍的文化，必定進步得利害。反之，假使在某一個文化圈圍的個人，為了某種勢所壓迫，或是隨波逐流而無所振作，則這個文化圈圍的文化，決沒有法子去發達。因為文化是人類的創造品，要是人類而不努力去創造，怎能發生得文化來？

從歐洲的歷史來看，中世紀與希臘時代的文化，所以停滯而不發展，都是因個性受了壓迫，而沒有發展的可能。同樣中國文化所以到這麼單調，這麼停滯，也是由於個性的束縛。個性之所以不能發達的原因，大要有三：一爲萬物神造說，二爲自然生長說，三爲偉人天生說。萬物神造說在中世紀最爲流行。自然生長說，在柏拉圖及亞里士多德的著作中，可以找得出；老子所謂無爲而無不爲，也屬於這一派。至於偉人天生說，差不多可以說是中國的傳統思想，而且是孔子孟子所主張最力的。中國人叫君主做天子，也不外是這派罷。

這三種學說既爲個性發展的窒礙，而個性不發展又爲文化停滯的原因。質言之，這三種學說是和文化的發展處於對峙的地位，假使我們而能明白這一點，則本章所謂個人主義是西洋近代文化的主因，也可了然。

我們現在可以把一個實例來說明。

談近代西洋文化發展史的人，總免不得要記得意大利的加里雷倭 (Galileo)。加氏是生於一五六四年。哥倫布已發見了新大陸。宗教改革的中堅人物馬丁路得差不多死了二十年。歐洲人的個性發展，正是如潮如湧。加里雷倭也不過新時代中一個先鋒。然吾們試看他之所以被禁，不外是不願去盲從天地神造之說，而發揮其個性之所能。加氏是近代西洋文化史上一個大恩人，然教皇之所以特詔他到羅馬訊判

者，是因（1）他相信歌白尼以為日居中心地球繞之而行的學說，（2）他教授了不少門徒，以傳播這種學說，（3）他曾為文說太陽有班點，（4）他答辯根據聖經而反對的人，以為宗教和科學可以相容而不悖。後來因為他著妥勒梅及歌白尼兩大宇宙之談話，遂引起羅馬教皇的懲罰。懲罰的條文有三？（一）加氏須親草誓願書此後不再離經叛道，而攻乎異端，萬一而不能實行，則願受無論何種的刑戮。（二）終身禁錮，不得自由。（三）每星期須讀七條悔過聖詩以自懺。加氏後來因疾而死，但是連到死後，教皇也不准人家為他公葬立碑。我們試想在自由思想已經開於十六七世紀，教會之排除異已，倘且若此之甚，若在中世紀而出一像加氏者，則教會之待遇，將又何如？

「我雖不再說地球是能自動，無奈地球是自動的。」這是加氏受教皇被迫而承認上面所舉三條條件以後，所說的話。以事實上是動的地球，硬要人家說是不動，抹殺眞理，一至於此。在這種環境勢力之下，而想文化的進步，何異望梅止渴？

萬有神造勢力之下的個性比較發達的人，所遭的境遇固如此，在攻乎異端，斯害也已的孔家勢力之下的個性比較發達的人，所處的境遇也是這樣。我們且看數十年前對於西洋的文化比較做過多少實地的觀察的郭嵩燾寄給李鴻章一封信，便能了然。

前歲入都，本意推求古今事宜，辨其異同得失。自隋唐之世，與西洋通商，已歷千數百年，因鴉片之

禁而搆難，以次增加各海口，內達長江，其勢日迫，其患日深，宜究明其本來，條具其所以致富之實，其發明，其用心，而後中國所以自處，與其所以處人者，皆可以知其節要，謀勒爲一書，上之總署，頒行天下學校，以解士大夫之惑。朝廷所以周旋遠人之心，固有其大者遠者，當使臣民喻知之。道天津，亦爲中堂陳之，及至京師，折於喧囂之口，噤不得發。竊謂中國之人心，有萬不可解者，西洋爲害之烈，莫甚於鴉片烟，英國士紳亦自恥其以害人者爲搆釁中國之具也，方謀所以禁絕之，中國士大夫甘心陷溺，恬不爲悔，數十年來國家之恥，耗竭財力，無一人引爲疚心。鐘表玩具，家皆有之，呢絨洋布之屬，徧及窮荒僻壤，江浙風俗，至於舍國家錢幣而專行使洋錢，且昂其值，漠然無知其非者，一聞修造鐵路電報，痛心疾首，羣起阻難，至有以見洋人機器爲公憤，若曾劼剛以家諱乘南京小輪船至長沙，官紳起而大譁，數年不息，是甘心承人之害，以使朘我之脂膏，而挾全力自塞其利源，蒙不知其何心也。辦洋務三十年，疆吏全無知曉，而以挾持朝廷曰公論，朝廷亦因之而奬飾之曰公論，嗚呼天下之民氣鬱塞壅遏，無能上達久矣，而用其鴟張無識之氣，鼓勵游民，以求一逞，又從而引導之，宋之弱，明之亡，皆此鴟張無識者爲之也。嵩燾楚人也，生長愚頑之鄉，又未一習商賈與洋人相近，蓋嘗讀書觀理，舉古今事變而得之於舉世譁笑之中，求所以爲保邦制國之經，以自立於不敝，沛然言之，略無顧忌，而始終一不相諒，竄身七萬里外，未及二月，一參再參，亦遂幡然自悔其初心，不敢復爲陳論矣……

所謂以「自立於不敝，沛然言之，略無顧忌，」就是個性的表現，然像嵩燾這樣的人，因爲受了傳統思想所擯棄，免不得也要「幡然自悔其初心而不復再爲陳論，」個性之難表彰，文化之難於上達，可以想見！文化的停滯，既由於傳統思想的壓迫個性的發展，則提倡個人主義，不但在消極方面，可以打破傳統思想；在積極方面可以促進文化的進步。西洋近代文化之所以能於三二百年內發展這麼快，主要是由由於個性的發展，和個人主義的提倡。

西洋各國提倡個人主義者甚多，比方：十七世紀的彌爾敦(John Milton)在其所著的(Areopagitica)，對於個人的言論，自由的主張，以及反對政府對於人民的壓迫，可以說是後來英國個人主義的先河。此外如洛克如邊沁對於個人自由上均極力主張，而十九世紀的彌爾及斯賓塞尤爲特出。彌爾的關於個人主義的最重要的著作厥爲他的政治經濟學及自由論(嚴譯爲羣已權界論。)斯氏的個人主義最先發見他的社會的靜一書，後來在其所著的個人對國家一書更極力張大其說而成爲個人主義上的最有威權的著作。

美國的獨立宣言，也是基於個人的個性自由上。主張個人主義最力者，要算哲斐孫。後來著名的著作家像托洛(Thoreau)更極力主張這種學說。他以爲除了我個人讓給了多少權利與政府外，沒有政府能壓迫我個人的身體和損害我的財產。理想的社會，是在這社會裏，個人要有很高和獨立而不受他人牽制

的權力。

法國的人權宣言的出發點，也是從個人的利益方面着想，而有名的著作家之主張個人主義的也很多。托克維爾（Tocqueville）在他的美國民治論，拉布雷（Laboulaye）在他的國家及其界限，米雪爾(Michel)在其國家的觀念，對於個人主義上，均有充分的說明。

德國學者主張個人主義者也很多。個人的自由意志，是康德思想的中堅。個人本身上有了他的目的，他並不是生來而爲國家犧牲一切的。斐希特(Fichte)也極力反對國家對於個人的自由意志加以過度的壓制。黑格兒也處處爲個性辯護，他在他的歷史哲學裏，指出個性的沈沒，是中國文化沒有發展的最大原因。他很對的說：中國只有家族，只有團體，沒有個人，沒有個性。但是德國人之主張個人主義最力者，還是洪波德(W. V. Humboldt)。洪氏在其所著的國家的功用的範圍一書裏，說國家所應當最注意的點，在乎國民個性的勢力，盡量發展，因爲人類的眞正目的，是使各人自已的能力，能發展到最完全的境地。

上面不過將數位比較著名的主張個人主義者來做例子，西洋人之主張個人主義者，還有好多，而且西洋人的個性的發展，是處處都可以找出來，這是凡到過西洋各國，或和過西洋人接觸的人，總要承認的。因爲他們的個性上能夠盡量發展，其貢獻於文化的創造和發展上，也很利害。德國人有一句俗話道：德國的學說之多；是等於德國的博士的數目。換言之，在德國有了一個博士，就多了一種學說。德國的博士本來

比任何國都要多，要是每個博士都有了自己的學說，那麼學說之多，可以想見。學說多，就是表明德國人在思想上所表現的個性很強，而思想的發達，也很利害。其實德國人何止只在思想的貢獻不少，他們無論在文化那一方面的貢獻都很利害，而其原因，不外是個性比較特別發達。德國固然如此，整個西洋也差不多是這樣。

我們返觀我們中國，二千年來的文化的停滯，到這麼地步，也是因爲個性太束縛了。李卓吾總算做在中國歷史上個性比較堅強的人，然爲了這樣，纔被當時的擯斥；也是爲了這樣，纔能大胆的說道：「二千年以來無議論，非無議論也。以孔子之議論爲議論，此所以無議論也。」議論固如此，文化亦何獨不然？所以二千年以來的文化，則孔子之文化。我們可以說二千年來是有文化，也可以說是差不多沒有文化。說她是有，因爲有了孔子的文化，說她是沒有，因爲這些文化，是二千年前的文化，並非二千年來所創造和發展的文化。

因爲了只有孔子的議論，而孔子的議論，又是偉人天造的議論，是排除異己的議論，所以除了孔子以外，沒有別的個性可以發展。結果是文化既沒有法子去跳出孔子的文化圈圍，個人主義在中國的歷史上，也沒有誕生的可能。

有些人也許要問道：那麼楊朱陳仲子的學說，也不能叫做個人主義嗎？本來春秋戰國之世，傳統的思

想既失其效力思想方面，所表現的個性，並非沒有。楊朱和陳仲子就是一例。但是個人主義的主張，却找不出來。楊朱豈不是告訴我們嗎？

損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。

這簡直是極端的爲我主義。我們試想某種文化的形成，是要賴了多少人的努力創造，假使人人而不願去損一毫來益他人，還有什麽文化的可能？其實楊朱只是一個最會享受文化的惰人，他說：

恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。

把最顯明的話來解釋這段話，便是像今日一般的盡量去享受西洋人的洋樓，汽車，以及一切的生活便宜，而極端反對去創造這些生活上的便宜的需要。試問設使人人都像楊朱那樣，世間還有那一個來製造汽車，建築洋樓？結果是這些東西無從發生了！

至於陳仲子的學說，也不能叫做個人主義。她只是一種消極的任我主張罷。消極的任我，也造不出文化來，因爲他並不是積極將自己之所能盡量發展，而有所貢獻於文化。

楊朱的極端的爲我，和陳仲子的消極的任我主張，本來是我們所不贊同的，然像這種的學說，自從孟子和趙后把來做禽獸和當殺以後，再也沒有人去提倡了。

在孔家思想統治之下，中國決沒有法子去產生個人主義。個人主義沒有法子去產生，中國文化的改

變，至多只有皮毛的改變，沒有澈底的主張。我們試想，西洋文化之輸入，已有三百年的歷史，然中國仍照舊的不澈底去改革固有的病弊，而採用西洋文化，不外是中國人仍舊的醉死夢死於孔家的復古文化。

本來西洋的個人主義之介紹於中國的歷史，已在滿淸倘未推倒以前，嚴復所譯斯賓塞的羣學肄言，及彌爾的羣已權發，應當對於中國思想上有莫大的影響。無奈事實上，並不是這樣。其原因也不外是由於排除異己的成見太深，一直到了民國四五年以後，開始有了些人作了斷片的個人主義的言論。比方；陳仲甫先生在他的東西民族根本思想之差異一文（新青年一卷四號）內，有一條說明西洋民族以個人為本位，而東洋民族以家族為本位。此外又如胡適之先生，於民國七年所寫的易卜生主義之影響於中國思想界，也很顯明。適之先生自己也說：

> 這篇文章（易卜生主義）在民國七八年間，所以能有最大的興奮作用和解放作用，也正是因為牠所提倡的個人主義在當日確是最新鮮又最需要的一針注射。（胡適文選第八頁）

我以為仲甫先生既沒有積極的提倡個人主義，適之先生的介紹，也不外是一方面和斷片的介紹。然這樣的輕輕一試，已有這種成績，要是中國人而能盡力從這條路上做工夫，則將來的效益，當無限量。可惜中國人的傳統思想已深入腦髓，結果是輕輕的一針注射的個人主義，敵不住什麼堂皇的思想統一的注射，結果是我們仍是照舊的只會遊手好閒的享受西洋的汽車和洋樓，沒有自己有所振作的決心。假使我

們而照舊的這樣做去，用不著日本費了出派兵艦之勞，我們自己不久總要賣身賣國來買西洋貨，和日本貨，配不上來說什麼西洋化，或是日本化呵！

我們的結論，是救治目前中國的危亡，我們不得不要全盤西洋化。但是澈底的全盤西洋化，是要澈底的打破中國的傳統思想的壟斷，而給個性以盡量發展其所能的機會。但是要盡量去發展個性的所能，以爲改變文化的張本，則我們不得不提倡我們所覺得西洋近代文化的主力的：

個人主義。

第七章　南北文化的眞諦

一

國人近來對於南北文化的研究的興趣，好像是日日濃厚。翻譯的論文如國立武漢大學文哲季刊楊筠如君譯日人桑原隲藏的由歷史上觀察的中國南北文化（參看該刊一卷二號。）著作者如新亞細亞雜誌一卷三期張振之君的中國文化之向南開展。講演者如張溥泉先生最近爲寧粵和平奔走而來粵在嶺南大學的講演。（按同時來嶺南講演者爲蔡元培先生，惟蔡先生所講乃教育問題。）此外又如梁園東君在新生命雜誌三卷十二期所發表的現代中國的北方與南方。

桑原氏的大意是中國的文化最初是繁盛於北方，逐漸趨向南方發展，而特別是永嘉亂後，其南趨的速度，比前較爲利害。南宋以後，南方的文化竟駕乎北方的文化。桑原的論文固然從各方面如人口，都市，物質來證明中國的文化的重心是由北方趨向到南方，然其大部分及最重要的證據及材料，是注重所謂文運及人才方面。所謂文運及人才，能否代表文化的全部，我們暫且不必討論。我們在這處所要注意的點，就

是桑原的論文並非說明南北文化的異同。他的目的，不外是指出中國文化發展的趨向及其重心的趨向，是由北方而南方。張振之先生的論文和桑原的著作，差不多完全暗相符合，所以看過桑原文章的人，可以不必看張先生的著作。

張溥泉先生的講演的大意，大致和張振之先生及桑原的意見相同。他以爲由歷史上看去，中國文化發展的方向，是由北方而南方。其發展的速度，從秦始皇築成萬里長城以後，更爲顯明。始皇想杜絕匈奴的南下牧馬，使其帝業在中國垂諸萬世而不朽，因築萬里長城。萬里長城之築，政治上固阻止外族之南趨，以擾亂中國，文化上却阻止中國文化之向北發展。且當時中國文化最繁盛之區，乃在北方，向北發展既爲長城所阻，唯一的發展方向，就是南方。

歷史上中國文化發展的方向，固由北方而南方；但是現代中國文化發展的趨勢，却是由南而北。張先生在這處所指明的特別是近代的政治運動。張先生本來是在政治舞場上活動的人，這次講演，也是以政治方面爲立脚點。加以在他講演的時候，正是日本佔據瀋陽以後，他看看日本數十年來在滿洲的經營，日本的存心叵測，以及中國東北之危機，免不得要勉勵一般青年，以爲今後中國人對於中國的建設上，應當着力於東北。同時他又看看日本的侵略蒙古，及北邊的俄國與蒙古爲隣，邊境的危機，日迫一日；蒙古百里無人烟的沃土，既無人開墾，中國人，特別是遠隔千里的南方人，對於蒙古及北方的情況，隔膜太深，免不得

又要叫起一般青年，切勿等閒去看待這些疆土。最後，他又看看中國人在南洋一帶近來的情況日趨日下，中國人在南洋殖民的危機，據他自己說：在好多年前已經見及趨向南洋的發展，既是一種沒有希望的夢想，今後從南方移殖南洋的數百萬僑胞，又將如何處置。所以今後唯一的方法，是向北走。因此之故，向北走不但是一種已有端緒的事實，而且是我們今後所應行的途徑，以及所應特別注意的方針。

張先生固然告訴我們中國文化的由北方趨於南方，及由南方趨於北方二種趨向，然他却沒有告訴我們這二種文化的趨向的異同之點如何，並且他所注重的點是政治方面，而政治的運動和政策，在文化的全部看去，只能算做文化的一方面罷。

梁園東先生也承認在歷史上看去，中國文化的發展是由北方而到南方。其所以由北而南的原因，並不大像張繼先生的注重於政治方面，却注重於經濟方面。因爲地理和氣候的關係，北方的經濟生活，沒有南方這麼容易，所以北方總要依賴南方。文化向南發展的原因，也在於此。梁先生說：

> 北方所以統治南方，是因爲北方經濟供給不及南方。爲維持統治階級的地位，北方必要取南方，南方却不必統治北方已可維持。

他又說：

> 自歐洲勢力侵入中國以來，中國的南部數省，起了極大的變化，無論在政治上，社會上，經濟上，文

化上無不有極重大的改變。現在中國的南方和歷史的南方所有的差異，較之現在北方和從前北方所有的差異，大不止倍蓰。現在的北方尋不出多少社會原素和歷史上的北方不同，但是南方却不然，因是南北的關係也就變了。

因為南方的文化起了重大的變化，所以歷史上的北方統治南方，也因之而停止。但是現在的南方，固不受北方的統治，至於北方，據梁先生的意見，各省若聯合起來，南方也沒有法子去控制北方。梁先生的結論是：中國南方及北方的畛域，是不當有的，因為中國的民族，有了像儒家的思想來做他們的共同意識，所以「由北而南，或重北輕南的封建遺訓不應有，即連由南方或由北方統一的思想也不應有，根本是南北的畛域觀念即不應有。」

梁先生好像感覺到南北文化的異點。比較在上面所舉出的文章的研究，較為深刻。但是他也沒有說出南方文化是什麼，北方文化是什麼。因為了他看不出這一點，所以他以為南方文化起了變化以後，北方雖已失了控制南方的能力，然北方若團結起來，仍能和南方互相對抗。

我因為了國人對於這個題目的研究還在萌芽時代，所以特地的將上面數位的意見，略為介紹。同時也藉以表示這些見解，是和我個人對於南北文化的觀察，根本上有了不同的地方，然我亦並不因此而蔑視他人的見解。

二

原來歷史上的南北之分，並非找不出的，不過其所分別，大概不是文化的全部，而是片斷的和部分的。傳說帝舜彈五弦之琴以歌南風，其歌曰：

南風之薰兮，可以解吾民之慍兮；南風之時兮，可以阜吾民之財兮。

南風之影響於人民的生活，而得舜的贊美，也可以說是針對北風，然南風之來，不但南方人能夠享受，北方人也能夠享受；而且在傳說的帝舜的時候，所謂中國的南方，簡直是沒有開闢的蠻夷，所以帝舜的南風歌，在南北文化上看去，當然沒有什麼意義的。

又如詩經的「以雅以南，」除了說明中原的樂和南方的樂，別沒有多意義。易經的「聖人南面而聽天下，嚮明而治，」和論語的「雍也可使南面也，」沒有什麼意義。中庸的「寬柔以教，不報無道，南方之強也；衽金革，死而不厭，北方之強也；」及孟子說：「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或之先也，」均不過從性格及學問方面來說，於南北文化的全部的差異，也沒意義。此外如南朝北朝，南宗北宗，南音北音等名詞，均不過說明文化的部分罷。

對於南北文化比較的有系統的言論，恐怕明代的邱濬總值得我們的注意。邱氏生長海南，海南人素

稱爲「海邦鮮介」所以在邱氏的著作，處處見其爲南方有多少辯護的口氣，而注意於南北文化的趨向，及其特殊處。邱氏少年的五指山咏有「疑是巨靈伸一臂，遙從海外數中原」之句。長年游京師，又有南溟甸賦之作，均是爲南方文運辯護而作。他嘗以爲「三代以至於唐人材之生，盛在江北。」（看張文獻曲江集序）然自曲江張文獻以後，逐漸南趨。其論中國南方文化的發展，及其發展的原因，有一段很中肯的話，今摘錄於下：

是以三代以前兹地（指嶺南）在荒服之外。至秦始入中國。是時也，南蠻之習未改也，椎結世服之風未革也，持章而適兹無所用也。魏晉以後，中原多故，衣冠之族，多徙於南，與夫或宦或商，戀其土而不忍去，過化漸染，風俗丕變，歲異而月不同，今則絃誦之聲相聞矣；衣冠禮樂，班班然盛矣；北學於中國，與四方髦士相頡頏矣；策名天府，列官中外，其表表者則又冠冕玉佩，立於殿陛之間，行道以濟時矣。（廣州府志書序）

他又認南北因地理之不同，而影響於文化。他說：

天下之山，皆發源於西北，零散而聚，突起而爲嶺；天下之川，皆委於東南，流行而止，渟涵以爲海。廣南居海之間，受天地山川之盡氣，氣盡於此而重泄之。故人物之得之也，獨異於他邦。其植物則郁然以馨，其動物則粲然以文，是皆他處所未嘗有者也。得其氣之專而純，則又樸而茂，秀而晢，氣淳直而俗尚

隨之，渾然天地間小堪輿也。……廣郡地志唐以前僅附於史，宋以後始有成書，然而略而未詳也。入皇朝以來百年於此，天地純然之氣，隨化機而南流，鍾於物者猶若鍾於人者，則日新月盛，其聲明文化之美，殆與中州無異焉。（廣州府志書序）

邱氏很明白指出中國文化由北而南的趨向，又指出南北因地理的不同，而影響於人物之各異。而所謂「氣盡而重泄之」，又是推料南方文化之將與重泄的文化，當然是由南方而趨到北方，這正與他的「遞從海外數中原」的意相合。不過邱氏既不指明地理上的差異而影響於南北文化的異點如何，而所謂重泄的文化是什麽文化，又沒有明言。其實他的全副精神，是想使世人知道，南方的文化，是逐漸要和北方的文化並駕齊驅，並且邱氏所說的文化，大約也不外指乎文運人材及相業而言，而人材相業與文章，我們已說過，只是文化全部裏的部分罷。（此外如顧炎武日知錄卷十三所說南北風化之失及學者之病，均是斷片的說明罷。）

到了晚清之世，梁啓超先生著中國古代思潮對於中國南北文化的差異上，特別注意。他和邱文莊同樣的指明南北因地理上的不同，而影響其文化，不過他更進而指明南北的不同的要點，梁先生說：

欲知先秦學派之眞相，則南北兩分潮，最當注重者也。凡人羣第一期之進化，必依河流而起，此萬國之所同也。我中國有黃河楊子江兩大流，其位置性質各殊，故各自有其本來之文明，爲獨立發達之

觀、雖屢相調和混合，而其差別相自有不可掩者，凡百皆然，而學術思想，其一端也。北地苦寒磽瘠，謀生不易，其民族銷磨精神日力以奔走衣食，維持社會，猶恐不給，無餘裕以馳騖於玄妙之哲理，故其學術思想常務實際，切人事，貴力行，重經驗，而修身齊家治國利羣之道術最發達焉。惟然，故重家族，以族長爲政治之本，敬老年，尊先祖，隨而崇古之念重，保守之情深，排外之力強，則古昔稱先王，內其國，外夷狄，重禮文，繁親愛，守法律，畏天命，此北學之精神也。南地則反是，其氣候和，其土地饒，其謀生易，其民族不必惟一身一家之飽煖是憂，故常達觀於世界以外，初而輕世，繼而玩世，既而厭世，不屑屑於實際，故不重禮法，不拘拘於經驗，故不崇先王，又其發達較遲，中原之人常鄙夷之，謂爲野蠻，故其對於北方學派，有非棄之意，有破壞之心，探玄理，出世界，齊物我，平階級，輕私愛，厭繁文，明自然，順本性，此南學之精神也。

梁先生的南北差異觀，學者多爲採用。比方謝無量先生在其中國古代政治思想小史裏，應用這種差異於政治思想。此外應用這種差異於他方面者也不少。平心來說，梁先生這種的分別，未嘗沒有可取之處，不過我們研究南北文化的人，對於梁先生的觀念，應有幾點注重者，略舉於下：

第一　梁先生雖承認南北因地理的不同，而影響到文化全部的差異，然他所列出的差異之點，是注重在思想方面，而思想方面只能算做文化的全部之一部分。

第二，梁先生所說的，僅限於春秋戰國數百年間，這數百年固然佔中國歷史上一個重要時期，然在中國歷史的全部看去，只能算作一個很短的時期。原來春秋戰國的文化，是由過去數千年累進而來，這數百年間，因政治上的紊亂，及思想上的發達，固然可以連帶到文化的全部，然這種影響，是否使中國在這時期的文化，起了重大的變化，同時是否能使南北文化因之差異，均是疑問。

第三，因爲梁先生所說的只限於春秋戰國所以他的南北區域的分別，是以黃河和楊子江。其實，漢以後的南北逐漸己包括珠江流域，而楊子江變爲中國的中部，而非南部。

第四，梁先生把孔子和老子來作北派之魁及南方之魁，質言之，南北之差異，即孔老之差異，這一點我們以爲也沒有多大意義，因爲孔子本來是老子的弟子，而他們的學說的關係，却處處可考。其實，不少的日本學者，並且不相信老子是南人，假使此說而證據確實，則孔老爲南北大魁之說，更是沒有成立的可能。

三

我們以爲中國只有一種文化，而沒有所謂孔老的文化的差異，更沒有所謂因孔老的差別，而生出南北文化的不同。所謂南方文化，不外是北方文化。所謂北方文化，也就是南方文化。這種文化，簡單來說，可以叫做孔化。我們叫做孔化，而不叫做老化，是因爲孔子上承唐虞三代的餘緒，而下爲後世中國文化的標準，

老子除了在思想上和孔子有了程度的差別外，其思想之影響於文化者，如否認繁複的物質文化，均能於孔子的思想中找出。夏曾佑說得好：「孔子一身直爲中國政教之原，中國之歷史即孔子一人之歷史而已。」

中國的全部文化，既可以以孔子來做代表，而孔子的根本原則，又不外是一以貫之的道。「吾道一以貫之」這句話，是孔子對他的門人曾子所說的，孔子自己雖沒有明白說出這種道是什麼，但據曾子說：

夫子之道，忠恕而已矣。

原來忠原於孝，而恕發於仁。孝是指下對上所當盡的義務，仁是指上對下的德性。人類一切的關係，都可歸納於這二種觀念裏。一切的人類的關係，也是從這二種觀念推衍出來。實行這二種觀念的根本團體，就是家庭。家庭是一切社會的基礎，所以一切社會的組織，都以家庭爲起點。

家庭放大而成爲國家，但是國家所依賴的原則，也是與家庭所依賴的原則一樣。故孝經士章裏說「資於事父以事君而敬同，以孝事君則忠。」大學裏說：「爲人君止於仁。」由此類推，而至於治天下的原則，也不外是這樣。大學裏說：

所謂平天下，在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍徙，是以君子有絜矩之道也。

此外國家之有君主，天下之有帝王，也猶家庭之有家長。君主之於人民的關係，也猶家長之於子弟的

關係。家長對於子女有絕對之威權，所以君主之於人民也有絕對的威權。數千年來變了多少朝代，然專制政體，終無變更者，並非無因。

不但是政治和家庭的組織和制度，是基於這種「一以貫之」的道，就是文化的他方面也是以這種道爲依歸。在宗教上的拜祖先，是出於孝敬父母祖先的觀念。孝敬父母，不但是在父母生時，就是死後，也要孝敬，於是拜祖先上一切的需要像儀式，像神位，像時期，像廟祠，均因之而產生。

孝敬父母，不但可以生出宗教上的各種動作，而且可以生出婚姻，喪祭上各種動作和制度。父母死後，應該守喪三年，應該喪得其地，於是風水的習俗，因之而生。「不孝有三，無後爲大」於是多子多孫的大家庭因而發生，於是多妻制度得以容許。

因爲要孝敬父母，所以「父母在，不遠遊，」結果是自足自供的農業村落，宗族鄉居，因之發達，而在經濟及法治各方面，現出特殊的性質。這樣的類推而到文化的各方面，都有了密切的連帶關係，而形成中國的特殊文化。

上面不過略將孔子的一以貫之的道的影響於中國文化的數方面來說。他這種道是放之四海而皆準，施諸萬世而可用，因此不但中國的北方是受制於這種道所形成的文化之下，就是南方也受制於這種道所形成的文化之下；不但是秦漢的人們是生活於這種文化之下，就是唐宋的人們也何嘗不生活於同

樣的文化之下。

從孔子的道而形成的中國文化，所以能够這麼普遍，這麼永久的存在於中國的原因，大約不外由於他能够得到政治勢力上的保障和宣傳。孔子給了治者以統治的理論，而治者給孔家以實力的保護。兩相扶携，互爲利用，結果不但能使孔教及其形成的文化能垂諸二千餘年而不變，而且能隨中國版圖的範圍的擴充而傳播愈廣。中國的文化本來是策源於西北，中國的版圖的發展旣是由西北而東南，則其文化的發展的趨勢，由西北而東南也是這樣。

不但這樣，滿淸入關以後，東三省逐漸同化於漢族文化，結果不但是文化的趨向是由北而南，而且是由南而北了。此外過去的西蜀也是中原的聖人所目謂蠻夷的地，然因版圖的逐漸擴大，而且同化於所謂孔子化，可知中國文化的發展，不但是由北而南的；不過以所謂漢族的本部而言，則由北趨南的發展，較爲顯明，然其所以南趨的原因，就是像上面所說：

中國的文化，是策源於北方的。

因爲她的策源地是在北方，我們叫她做北方文化，也未嘗不可。所以所謂中國的「固有」的文化，在性質上是沒有南北之分，就是在程度上的南北之分，除了在南方三數省的土音上，較爲複雜外，在文化的大體上，是沒有很大的差別的。南北因爲了地理氣候上的不同，在文化有不少的影響，乃當然之事，比方北

方食麥，南方食米，然北方人所尊奉以爲文化上的一切的標準的孔子，南方也何嘗不是這樣呢？因此之故，這種孔家化不但是時間上像百餘年前的黑格兒在其所著的歷史哲學早已見及，沒有差異的變化，就是在空間上，她也何嘗有東西南北之分呢？

這樣說起來，南北文化的觀念簡直不能成立嗎？是又不然。我記得是民國十三年五月間，河南省長李倬章發表了一篇很有趣的言論，其最足以使我們注意的，是這一段：

> 自古以來只有北方人統治南方人，決沒有南方人統治北方人。北大校長蔡元培與南方孫中山最爲接近，知南方力量不足以抵抗北方，乃不惜用苦肉計，提倡新文化，改用白話文，藉以破壞北方歷來之優美天性與彙併思想。其實，白話文簡直是胡鬧，他們說紅樓夢水滸是好文章，試問不會做文言的人，能不能做這樣一類的文字？至於新文化，全是離經叛道之言，我們北方人千萬不要上他的當。

我們閱了上面這段妙文，也許免不得要捧腹。這位堂皇的一省所長的頑固，及錯誤處，不待說了。不過他覺得新文化是離叛夫子之道，並非虛語。他雖弄錯了所謂白話文的新文化是提倡自孫中山先生，但是他心目中的新文化，是和南方有密切的關係，而把新文化和南方相提並論，並非完全無稽之言。總之，李省長是錯中偶合罷。

原來所謂南北文化的差別，照我們上面所說，既不能在所謂中國的固有文化中找出，而所謂南北文

化的異論，不外是

新舊文化。

然所謂新舊文化，又不外是：

中西文化。

上面已說過，所謂中國的固有文化，可以叫做北方文化，因爲她的策源是在北方，再由北方而趨到南方。所謂新文化的策源，却差不多是在南方，再由南方而影響及趨向到北方。所以這新文化或是西洋文化，可以叫做南方文化。我們當然承認這種南北文化的差別上，只是注重在文化的策源上，却沒有注重在文化發達上，因爲從文化的繁盛上看去，不但是新文化的全部的重心，逐漸已趨於楊子江口的江浙一帶，就是中國固有的舊文化的重心也是趨在楊子江口的江浙一帶，所以乾隆遊江浙時免不得要叫道：「江浙爲人文淵藪。」

我們這種的結論，也許會引起一般人問道：所謂北方的文化，是中國本來固有的文化；而所謂南方的文化，却是一種舶來的西洋文化；把一種中國固有的文化，因其策源於北方，而叫做北方文化，還可說得去，把一種從西洋運過來的西洋文化，因爲從南方輸入來，而叫做中國的南方文化，其實是西洋文化，顧名思義，安能把來和策源於北方的固有文化，相提並論，而爲中國的南北文化呢？

我們的囘答是：嚴格的中國文化，其實是本來的中國土人的文化。我們所謂中國漢族的文化，本來是漢族從西方帶來的文化。這個西方的所在，究竟是在那裏，學者尚沒有一定的證明，不過所謂漢族本來不是住在中國的本部，是從別處移來中國，這是無論何人，都承認的。漢族旣是由別處移來，漢族的最切文化，是漢族自己創造出來，抑或是漢族從他族和他處仿效來呢？要是從他處仿效而來，那麼漢族的文化，並不是其本來的文化；要是自己創造出來，然後移來中國，那麼從西方那邊移到中國，有沒有受過他處或他族的文化的影響呢？要是受過他族他處的影響，那麼所謂漢族的文化，也非是完全的本來的文化，要是不是，她仍是一種從外輸入的一種文化，而非中國的本來固有的文化，是沒有的；這是一般人類學家所承認的。所以所謂固有的文化，本來是不妥當的。我們叫她做中國文化，因爲她也許是中國人所獨創造的。但是中國人若能仿效他人的文化，而自己又能同樣的創造出來，她也是中國人的文化。就使不必是中國人自己去運她過來，或仿效過來，而是外邊人把她輸入來而能影響到中國文化，然後再由中國人去模仿和創造她，也可以叫做中國文化。

這樣講起來，所謂西洋文化，若是的確爲中國人所需要，的確是從南方介紹進來，那麼叫她做南方文化，和所謂舊的北方文化相對峙又有什麼不妥的地方呢？現在中國所謂固有的文化，尙深入一般人的頭腦裏，同時西洋文化的接受，尙爲一般人所躊躇的時期，我們自然有一種這種新文化是外來文化而非中

國的文化的偏見，但是設使過了千數百年後，中國人完全是西化了，而且將這種西洋文化，再來發展下去，比較現在還要進步得多，再過了千數百年後，有誰還要來告訴我們，這不是我們的文化呵！我們應該不要她。要是那時的我們，而聽了這位衞經附道的先生，去排斥了這些文化，而復返我們的所謂固有的文化，我們轉身一看，我們覺得這二千年來，是沒有文化了，我們六七千年來的歷史，中斷了二千餘年了。

其實我們不但到那時，不會轉身向後，而排斥一切的西洋文化，我們現在已做不到了。我們現在想寫一本中國從古代到今日的小說史，魯迅是我們免不得要採入的，然而這位狂人日記的魯迅怎樣說呢。「我翻開歷史一查，這歷史每葉上都寫著仁義道德幾個字，我仔細看了半夜，纔從字縫裏看出字來，滿本都寫着兩個字是吃人。」這樣的魯迅，在衞道先生看起來，怎能配作中國小說家？然而西洋人又告訴我們，著阿Q正傳的魯迅是中國小說家呵。申報的五十年紀念，叫蔡元培先生寫五十年來的中國哲學，他老先生覺得所謂中國哲學是五十年來所沒有的，然蔡先生竟然交出一篇洋洋的五十年來的中國哲學史！

平心來說，設使我們始終不變我們數千年來的頑固誇大排外的態度，我們終沒有法子去走出這惟有束手待斃的圈子。二百餘年來的經驗，已給了我們不少的教訓，而最近來的東北風雲，不外是甲午庚子所種下的種子的果實。要是今後我們還是把這些西洋的文化不當做我們自己的東西，而提倡之，模仿之，發展之，我們終沒有法子去西化，至多只能享受西洋貨，而今後的中國前途，更是不堪設想。

從西洋輸入來的西洋文化，一到我們的手裏，這便是我們自己的。因爲了是我們自己的，而且是我們目前的急需的，爲什麼我們不努力去提倡，去發展呢？牠旣是我們自己的，而她的最初的發祥地又是南方，那麼叫牠做南方文化，像叫中國的文化做北方文化，又有什麼不妥呢？但是牠究竟是不是策源於南方呢？

四

要答上段最後一句的疑問，應當看看我們西化的歷史，並且要將西洋文化全部分析起來，看看牠所包含的各方面，或是是最緊要的數方面的趨入和接受，是否最先在南方。

我們先從政治方面說起。所謂西化的政治方面，南方而尤是廣東，乃其策源地，這是無論何人，都要承認的。太平天國的崛起，是受過西洋宗教的影響，而其策源是以兩廣爲根據地。我們若不以成敗來斷定事實，而以客觀的態度去觀察，則太平天國之起，不但在中國歷史上是一件不可多見的事，而且其影響於後來的政治改革上，也是事實上所不可掩的。

至了近代的政治上的維新運動，其策源於南方更爲明顯。所謂政治上的維新運動，在近代所最堪注意的一爲孫中山先生所領導的革命運動，一爲康有爲所領導的變法運動。這二人的不同處很多，但是他

們同是生長南方，而且其所以維新的動機，是由於多少的西化。梁任公在他的康有為傳裏有下面一段話：

其時（康氏三十歲左右）西學初入中國，學國學者，莫或過問。先生僻處鄉邑，亦未獲從事也。及道香港上海見西人殖民政治之完整，屬地如此，本國之進步更可知。因思所以致此者必有道德學問以為之本原，乃悉購江南製造局及西教會所譯各書盡讀之。彼時所譯者皆初級普通學，及工藝兵法，醫學之書，否則耶穌經典論疏耳，於政治哲學，毫無所及，而先生……別有會悟，能舉一反三，因小以知大，自是於其學力中，別開一境界。

這是康有為後來在政治舞臺上活動的起點。他的公車上書也是從這種激動而來。但是康有為究竟是出於「十三世為儒」的舊家，舊思想既深入腦海，新思想卻正如任公所說「來源淺觳，汲而易竭。」我們並不以戊戌變法的失敗，而繩康氏，因為根本上，中國的病症太深，要像康有為的變法，成為明治維新的結果，簡直是一種夢想，所以就使戊戌變政而成功，其所得之結果，也未必好罷。（維新運動再起的梁啟超也有可記的價值。）

孫中山先生卻不是這樣。他的西化，究竟是否澈底，是別一問題，然他的西化，卻是直接得來的。並且因為他沒有家傳舊學來做底子，所以他的西化較易。他早年上李鴻章的書，雖然像康有為欲以政治的原有勢力來改變政治的缺點，然後來這種思想，完全拋棄，而從事於感化平民的下層工作。他不到北京去運動，

而專門在南方活動的原因，無非是因爲南方的西化較深，而下手較易。我們試看歷史革命軍的發難，如丁未潮州黃岡之役，惠州之役，欽廉防城之役，鎮南關之役，戊申河口之役，庚戌廣州新軍之變，及最著名的黃花岡七十二烈士赴難之役，通通是在南方。此後所謂護法政府，帝制的推倒，北伐軍的成功，均策源於南方，足以表明在政治上的地位來說，南方的一二省，足以左右全國，那麼南方不但爲近代政治運動的策源地，而且是政治運動上的重心啊。

在西方化的政治的運動上，南方乃其策源地，略如上面所說。至於中西交通以後的商業及經濟方面來說，南方也是中西貿易的策源地，而且佔中國經濟上的重要位置。貨殖傳說「番禺一都會，珠璣犀瑇瑁果布之湊。」在宋時，廣東對外貿易，佔全國百分之九十八九，」至明末葡人航海東來後，南方的廣東福建等，更佔了經濟上的重要位置。而數十年來政治運動上的經濟來源，也是依賴於南方。就以現在全國的經濟地位來說，南方的廣東福建，恐怕還是佔優先的地位。

宗教上的宣傳的策源地，也可以說是在南方。唐時的景教，及元時的天主教，均由北方傳入，然不久均歸於絕滅，其原因大概是陸路上的交通跋涉太難，而且北方人的舊思想太深，不易激動，直到明末利瑪竇東來以後，始能廣傳。利氏途初來澳門，然後在肇慶韶州二府住了十五年之久。他在廣東無論在宗教及科學的宣傳的成績，雖不及後來在北京之厲害，然對於中國言語、文字、風俗、人情，以及對於宗教宣傳上所能

有的預備，均在這十五年裏弄好。此外如在廣東和其弟子所譯的幾何原本猶其餘事。舊教上的利瑪竇和其弟子，固以南方爲根據地，新教的馬禮遜也以南方爲起點。所以西洋宗教在中國的策源地，均是南方。

在新思想上也可以說是從南方起點。不中不西，卽中卽西的康梁一輩，固不待說，孫中山先生，以及極力反對曾襲侯的「先睡後醒」和張之洞的「中學爲體，西學爲用」的澈底西化的胡禮垣的思想，不但他們本是南方人，而且以南方的環境來做他的思想的背景。此外如嚴復的翻譯西籍，及西洋思想的介紹，梁任公先生有一段的記載道：

……時獨有侯官嚴復先後譯赫胥黎天演論，斯密亞丹原富，穆勒約翰名學，羣己權界論，孟德司鳩法意，斯賓塞爾羣學肄言數種，皆名著也。雖半屬舊籍，去時勢頗遠，然西洋留學生，與本國思想界發生關係，復其首也。

留學生之介紹西洋思想，固是福建的嚴復爲首，留學生之留學外國，也以南方爲首。容純甫先生及其二位朋友之留美，固不待說，容先生在其自傳裏有一段記載，足爲上面所說的話證實，錄之於后：

當一八七一年之夏，予因所招學生未滿第一批定額，乃親赴香港，於英政府所設學校中，遴選少年聰穎而於中西文略有根底者數人，以足其數。時中國尙未有報紙，以傳播新聞，北方人民，多未知中政府有此教育計劃，故預備學校招考時，北方應者極少，來者皆粵人，粵人中又多半爲香山籍。百二十

名官費生中南人十居八九。（中譯西學東漸記）

留學生之人數，總以南方爲多。留學的目的本來是西化，中國留學生是否對於中國的西洋化上，盡了他們的責任，是別一問題，然中國以往的西洋化之得力於留學者，乃不可掩之事。

留學生之影響於中國的新文化，乃當然之事。然中國人民之向外移殖而影響於新文化，也是值得我們研究的。但人民之向外移殖，大約以南方人爲最先和最多。他們到了外國，住了好多年，返國者當然移回多少的歐美化，就是終身在外者，也免不得與國內有不少的關係，而直接上或間接上，有所影響於新文化。

城市運動，差不多可以說是現代文化一種特色，然中國的舊城市的改革，也是策源於南方的廣州。廣州不但是開中國新城市的紀元，而且是現在中國人管理下的最西化的城市，這是研究中國城市，及城市政府的人們，沒有不承認的。

有些人說：新文化的運動是在民國七八年間的新青年派的人們，而這些人，既不是南方人，而運動的起點，也非南方。其實這一次所謂新文化運動，不外是文字上的改革，白話文既不外是文化的各方面之一方面，而這次的白話文的成功，要說是和南方人完全沒有關係，也非至言。梁任公的改變古文式的文章而做比較通俗的文章，以及黃遵憲在近代白話詩運動上的位置，是研究近代白話文運動的人，所不可忽視的事實。胡適之先生在其四十自序及五十年來的中國文學二文裏，對於這些事實，也非沒有不承認的。

此外又像近中國婦女的參政運動，及文化的其他方面，南方乃其策源地，足爲我們的見解證明而可以敍述者尙多，但是看了上面的話，也可以知其概罷。

原來文化的各方面，都是互相關係的。一方面的波動，常常影響到他方面。南方之所以爲新文化的策源地，正像北方之爲舊文化的策源地，是由地理及各種環境所造成。文化的傳播範圍，本來是和人類空間的範圍，正爲正比例。所謂北方的文化，從其文化的圈圍來看，旣也是南方的文化；而所謂南北的文化，從現在的文化趨向來看，也逐漸的成爲北方的文化。這樣說起來，所謂南方文化與北方文化的名詞，要是能夠成立，不外是從策源地上來看，他們的眞正意義，是時間上的差異，這種差異，就是：

新的文化，和舊的文化。